Über drei Haupttypen der religiösen Erlebnisformen und ihre psychologische Grundlage

von

Harald Schjelderup und Kristian Schjelderup

Mit 3 Abbildungen im Text

1932

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschensche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.

Berlin und Leipzig

Für Norwegen in Kommission bei Cammermeyers Boghandel, Oslo

Über drei Haupttypen der religiösen Erlebnisformen und ihre psycho=logische Grundlage

von

Harald Schjelderup und Kristian Schjelderup

Mit 3 Abbildungen im Text

1932
Walter de Gruyter & Co.
vormals G. J. Göschensche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlags=buchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.
Berlin und Leipzig
Für Norwegen in Kommission bei Cammermeyers Boghandel, Oslo

Printed in Germany

Archiv-Nr. 420332

Druck von R. Wagner Sohn in Weimar

VORWORT

Die vorliegende Untersuchung gehört in den Rahmen der Arbeiten auf dem Gebiete der Religionsforschung, die durch „Chr. Michelsens Institut für Wissenschaft und Geistesfreiheit" in Bergen (Norwegen) gefördert werden.

Für die Unterstützung, die uns dabei seitens der Leitung des Instituts, besonders durch seinen Vorsitzenden, Herrn Prof. Dr. Björn Helland-Hansen, zuteil wurde, sprechen wir an dieser Stelle unseren wärmsten Dank aus.

Die deutsche Übertragung wurde von Herrn Max Leixner von Grünberg besorgt, dem wir für seine wertvolle Beratung hinsichtlich des Aufbaus unserer Arbeit besonders dankbar sind.

Oslo-Bergen, im Frühjahr 1932

Prof. Dr. **Harald K. Schjelderup**, Universität Oslo

Dr. theol. **Kristian Schjelderup**, Chr. Michelsens Institut, Bergen

INHALTSÜBERSICHT

EINLEITUNG

Es gehört zu den wichtigsten Aufgaben der Religionspsychologie, die verschiedenen Haupttypen der Religiosität zu bestimmen und, des weiteren, zu zeigen, wie diese verschiedenen Typen in bestimmten Besonderheiten der Persönlichkeit wurzeln.

Zur Lösung dieser Aufgabe liegen zahlreiche Versuche vor. Der bekannteste dürfte der von James sein, der zwischen Religion der „leichtmütigen“ und der „schwermütigen“ Seele unterscheidet. Andere Autoren haben versucht, die Verschiedenheit der religiösen Typen aus den vorherrschenden Instinkten abzuleiten. So Leuba, der zwischen objektivem und subjektivem Religionstypus unterscheidet und der Ansicht ist, daß der Gegensatz der beiden Typen auf dem Gegensatz der zwei großen Gruppen menschlicher Instinkte beruhe: der Instinktgruppe der Furcht und der verschiedenen Ausdrucksformen von Angriff und Abwehr, und der Instinktgruppe der Neugier und der Ausdrucksformen von Neigung und Liebe[1]). Auch von einem ganz anderen Gesichtpunkt aus — in Anknüpfung an Rudolf Ottos Bestimmung des „Heiligen“ — hat man zwei Haupttypen der Religiosität zu unterscheiden versucht: einen, worin das „Numinose“ vorherrscht, und einen, worin hauptsächlich das „Faszinose“ erlebt wird. Weiter hat man die verschiedenen Formen der Religiosität in Beziehung zu den verschiedenen Persönlichkeitstypen gebracht, zwischen denen eine moderne Psychologie und Psychiatrie unterscheiden zu können glaubte. Wir nennen hier besonders E. Jaensch, der im Zusammenhang mit seiner Typenlehre erweisen will, „daß an die verschiedenen psychischen und psychophysischen Typen auch verschiedene Arten des Gesamt-Welterlebens und damit des Werterlebens, insbesondere des religiösen Werterlebens, gebunden sind“[2]).

---

1) J. H. Leuba, Die Psychologie der religiösen Mystik. Übersetzt von E. Pfohl-Hamburg. München 1927, S. 5.

2) E. Jaensch, Psychologische Typenforschung und Wertphilosophie, mit besonderer Rücksicht auf die Fragen der Religionspsychologie. Ber. X. Kongr. f. exp. Psychol. 1928, S. 125; ferner E. Jaensch (u. Mitarbeiter): Grundformen menschlichen Seins. Berlin 1929, S. 252ff. und S. 275.

Keiner dieser religionspsychologischen Versuche gründet sich indessen auf Untersuchungen über das Seelenleben religiöser Menschen mit Hilfe von Methoden, die ein Eindringen in die unbewußte Grundlage der seelischen Reaktionen gestatten. Doch hatte bereits James ein starkes Gefühl für die Unzulänglichkeit der Bewußtseinspsychologie im Hinblick auf die religionspsychologischen Probleme und erkannte das Dilemma: Entweder bleibt das „Unbewußte" ein verschlossenes Gebiet — und dann ist jede tiefergehende Religionspsychologie unmöglich; oder es gelingt, den Weg in die „Unterwelt" der Seele zu finden — und dann erst wird ein genaueres Studium der Gesetze der Religionsbildung möglich[1]).

Die Methode, die James vermißt, hat Sigmund Freud der Wissenschaft geschenkt. Und wie man sich auch vielen der psychoanalytischen Theorien gegenüber stellen mag, so dürfte eins wohl kaum mehr zweifelhaft sein: daß die psychoanalytische Methode der wissenschaftlichen Psychologie den Weg in eine bis dahin unzugängliche Welt neuer Erfahrungen erschlossen hat.

Mit diesen neuen Erfahrungen rücken die religionspsychologischen Probleme in ein neues Licht: durch Anwendung der psychoanalytischen Methode wird es möglich, auf Grund empirischer Untersuchungen der Lösung des Problems der religiösen Erlebnisformen und ihrer psychologischen Grundlage näher zu kommen.

In der vorliegenden kleinen Arbeit sollen nun die ersten, aus analytischer Erfahrung gewonnenen Resultate einer Reihe von Untersuchungen über das religiöse Typenproblem mitgeteilt werden. Zunächst haben wir, wie es dem speziellen Forschungsziel entspricht, unserer Aufgabe sehr enge Grenzen gesteckt: beabsichtigt war der empirische Nachweis des Zusammenhanges zwischen den Grundtypen der religiösen Einstellung und bestimmten „Komplexen", ohne jedoch auf die Gesamtentwicklung des religiösen Lebens der Einzelseele genauer einzugehen. Aus diesem Grunde wurden auch sonst naheliegende Probleme, wie die Motive der Übertragung von den Eltern auf religiöse Objekte, sowie Art und Bedeutung der religiösen „Konfliktlösung" in diesem Zusammenhange nicht behandelt[2]).

---

1) W. James, The Varieties of Religious Experience. 37. Imp. London, New York 1929, S. 483f., 511ff.

2) Zur Frage der Übertragung vgl. den folgenden Ausspruch Sören Kierkegaards: „Die Freude, Kind zu sein, habe ich niemals gekannt.

Ebensowenig soll auf die Frage des „Wesens der Religion" eingegangen werden. Hinsichtlich gewisser, ziemlich verbreiteter Mißverständnisse möchten wir nur betonen, daß wir keineswegs der Ansicht sind, Untersuchungen wie diese über die infantilen Determinanten der religiösen Einstellung könnten das „Problem der Religion" als solches lösen. Unsere Absicht war lediglich, durch psychologische Methoden empirisch-psychologische Zusammenhänge zu studieren und die gefundenen Gesichtspunkte auf die Religionsgeschichte anzuwenden, da gewisse Seiten des religiösen Lebens dadurch beleuchtet werden. Das „Problem der Religion" an sich ist ein ganz anderes und erheblich umfassender.

Endlich sind wir uns vollkommen klar darüber, daß unseren Resultaten nur vorläufiger Charakter zukommen kann, wie das bei der ungeheuren Kompliziertheit des hier betretenen Forschungsgebietes nicht anders möglich ist. Wenn wir unsere Resultate trotzdem, und wie unvollständig und unbefriedigend sie auch sein mögen, jetzt schon vorlegen, so geschieht es in der Überzeugung, daß unsere Gesichtspunkte gewisse allgemeine Richtlinien aufstellen, die für die Religionsforschung von Bedeutung und möglicherweise für andere Forscher zu verwandten Untersuchungen anregend sein können.

Der Einzelfall, den wir an den Anfang unserer Ausführungen stellen, ist etwas ausführlicher behandelt, wenn auch die betreffende Analysandin selbst nicht zu einer klar bewußten religiösen Ausdeutung ihrer Erlebnisse gelangte. Die Analyse dieser Erlebnisse bietet aber für die Religionspsychologie ein besonders interessantes Material und gibt einen natürlichen Ausgangspunkt für die weitere Problemstellung.

Die schrecklichen Qualen, die ich litt, störten die Ruhe, die es geben muß, wenn man sich als Kind fühlt; wenn man es in seiner Macht hat, fleißig zu sein und dadurch den Vater zu erfreuen. Denn die Unruhe in meinem Innern brachte es mit sich, daß ich immer, immer außerhalb meiner selbst war. — Aber oft will es mir scheinen, als ob alles wiederkomme, denn, wie unglücklich mein Vater mich auch machte, so ist es mir doch, als erlebte ich es nun im Verhältnis zu Gott: ein Kind zu sein; und so war denn wohl all mein frühestes Erleben darum so grauenvoll verspielt und vertan, damit ich es ein zweites Mal um so wahrhaftiger im Verhältnis zu Gott erleben sollte." Sören Kierkegaards nachgelassene Papiere, 1849; dänische Ausgabe von H. Gottsched. Kopenhagen 1880, S. 3.

I.

FORMEN DER RELIGIOSITÄT IN PSYCHOLOGISCHER BELEUCHTUNG

1. ZUSAMMENSTELLUNG DES UNTERSUCHUNGS-MATERIALS

Analyse eines Falles von Glossolalie und „mystischem Bewußtsein"

In einer kleinen Arbeit — „Psychologische Analyse eines Falles von Zungenrede"[1]) — hat einer der Autoren vorliegender Arbeit die eigentümliche Reaktion einer Analysandin beschrieben, die auch sonst eine Reihe von Reaktionen zeigt, die in religionspsychologischer Hinsicht von Interesse sind. Im Vordergrunde stehen hier Zustände, die psychologisch betrachtet unzweifelhaft dem mystischen Erlebniskreise angehören, obschon die Patientin selbst keinerlei religiöse Deutung versuchte.

Zeitweilig konnte es sie wie eine „gewaltig starke Empfindung von Nicht-Sein" überkommen, die mit einem Gefühl vollkommenen Glückes verbunden war. Besonders ausgeprägt trat dieses Erlebnis gelegentlich einer zweistündigen Bergtour auf. Sie selbst gibt folgende Schilderung davon: „Glück; keine Angst; absolute Harmonie. Ich denke nicht — bin kein Einzel-Ich —; wenn man geht, so geht man, und es ist nichts mehr darin (als eben das Gehen). Da ist kein Fordern und kein Wünschen — — —; nur das ausgesprochene Gefühl des Eins-Seins mit irgend etwas anderem. In diesem Zustand bin ich einfach alles andere; ich bin das Licht; bin der Schnee — bin, was ich höre."

Vorgeschichte

Was ist nun die Grundlage eines derartigen Erlebnisses? Die teilweise Antwort darauf gibt die analytische Durchforschung der Lebensgeschichte der Patientin.

1) Vgl. Zeitschrift für Psychologie Bd. 122, 1931, ins Deutsche übertragen von Max Leixner von Grünberg.

Analytisch betrachtet, bietet der Fall ein sehr kompliziertes Bild und die Analyse selbst wurde nicht zu einem vollständigen Abschluß gebracht, wenn auch das therapeutische Resultat als zufriedenstellend bezeichnet werden mußte: die Halluzinationen und die schweren Angstzustände verschwanden. Aus diesem Grunde versuchen wir weder eine Darstellung der Gesamtstruktur der vorliegenden Neurose, noch der „libidoökonomischen Zusammenhänge" zu geben, sondern begnügen uns mit den Bruchstücken, die in religionspsychologischer Hinsicht von Interesse sind.

Die Patientin war ein 23jähriges, sehr intelligentes Mädchen, das an einer schweren Neurose litt, die in Angstzuständen, wechselnden körperlichen Symptomen, Depersonalisationszuständen, Depressionen und Halluzinationen zum Ausdruck kam.

Wir geben aus der genannten Arbeit eine kurze Skizzierung des allgemeinen Hintergrundes der Kindheitsentwicklung der Analysandin:

Die Patientin war jüngstes Kind und hatte drei Geschwister, von denen ein Bruder um sieben Jahre, zwei Schwestern um 2½ und 3½ Jahre älter waren, als sie. Das elterliche Verhältnis war bei der Geburt des Kindes äußerst ungünstig gewesen. Als sie ganz klein war (etwa in ihrem zweiten Lebensjahr), erlitt der Vater einen „nervösen Zusammenbruch"; er war „überanstrengt", „übernervös", dazu schlaflos und „konnte nicht einmal seinen eigenen Namen schreiben". In der Folgezeit zeigte er sich außerordentlich erregbar und unduldsam und neigte zu gewaltsamen Ausbrüchen. Für das fein empfindende Kind war das eine Quelle peinvoller Konfliktsituationen, denen es ebensowenig gewachsen war, als es sich damit abzufinden verstand. Ständig hielt sie der Vater zum Narren; sie fühlte sich häßlich und minderwertig, dazu ganz hilflos, und krümmte sich förmlich in Angst vor all dem Ungerechten und Grausamen, das sie nicht verstand und demgegenüber sie machtlos war. So entwickelte sich nach und nach ein verzweifeltes Gefühl eigener Minderwertigkeit, und die Unfähigkeit zur Anpassung nahm immer mehr zu. Unter diesen Umständen mußte eine außerordentlich starke Gebundenheit an die Mutter die Folge sein, die sie tröstete und vor der Heftigkeit des Vaters in Schutz nahm, die sie aber auch als Jüngste verwöhnte. Daraus entstand dann wieder eine Verbitterung bei den Geschwistern, und so geriet ihre kindliche Entwicklung immer mehr unter den Einfluß des Konfliktes, von der Mutter verwöhnt

und dadurch „hochmütig“ zu werden und vom Vater und den Geschwistern gestraft und genarrt zu sein.

Sehr früh bereits zeigte sich bei dem Kinde ausgesprochene Lebensangst. Als sie beispielsweise einen Kindergarten besuchen sollte, reagierte sie mit stärkster Angst und Verzweiflung, ja mit Todesphantasien. Sie vermochte es nicht über sich, von der Mutter fort und „hinaus in das Unbekannte“ zu gehen; sie weinte beständig und wurde schließlich so elend, daß man sie den Besuch des Kindergartens aufgeben lassen mußte. — Auf Grund ihrer außerordentlich starken Mutterbindung hinterließ noch ein anderes Erlebnis einen Eindruck, der für ihre ganze spätere Neurose von Bedeutung werden sollte: Als die Patientin zwei bis drei Jahre alt war, mußte die Mutter eine Zeitlang verreisen, um den Vater in eine Nervenheilanstalt zu bringen. Während dieser Zeit blieb das Kind einem Mädchen überlassen, das es mit liebloser Härte behandelte; und noch über zwanzig Jahre später taucht in der Analyse die Erinnerung daran auf, daß es nach der Abreise der Mutter im Kinderzimmer so dunkel war und daß das Mädchen ihr eine Ohrfeige gab, weil sie einige Spielsachen nicht forträumte, deren Gebrauch die Mutter ihr ausdrücklich erlaubt hatte. Das verzweiflungsvolle Gefühl der alten Hilflosigkeit — daß die Mutter unerreichbar war und nicht wie sonst helfen konnte, wenn es irgendwo fehlte — tauchte in der Analyse wieder auf. — Daß es sich hier um wirkliche Kindheitseindrücke und nicht um bloße, in der Analyse konstruierte Phantasien handelt, geht aus Mitteilungen der Mutter der Patientin hervor. Diese bestätigt, daß das Mädchen, dem das Kind während ihrer Abwesenheit anvertraut blieb, ungewöhnlich lieblos und hart zu ihm war. Dabei betrug die Dauer dieser Abwesenheit, wie die Mutter selbst mitteilt, kaum eine Woche.

Unter dem Einfluß dieser unglücklichen Kindheitsverhältnisse wird nun die Reaktion auf die Entdeckung des eigenen Penismangels besonders stark[1]). Ein starker Männlichkeitskomplex bildet sich aus und spielt in der späteren Analyse eine große Rolle. Daß dieser Komplex nicht durch die Analyse selbst „in sie hineinsuggeriert“ war, geht aber daraus hervor, daß die Wunschphantasien über den Besitz eines Penis bereits als Trauminhalt zu einer Zeit auftraten, wo die analytische

1) Vgl. S. Freud, Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschiedes. Ges. Schrift. Bd. XI.

Behandlung noch nicht begonnen hatte. Charakteristisch ist auch, daß die Patientin als Kind eine Zeitlang glaubte, die anderen hätten sich nur getäuscht und sie sei wirklich ein Junge. Im Alter von acht Jahren war sie sich dann zwar darüber klar, daß sie doch ein Mädchen sei, unterhielt sich aber gelegentlich damit, an ihren Schamlippen zu ziehen und sich dabei vorzustellen, sie sei ein Junge. Als Erwachsene trat sie mit auffallender Energie für den Gedanken ein, daß Knabe und Mädchen, Mann und Weib gleich gut von der Natur ausgestattet wären. Bei Beginn ihrer Studienzeit hörte sie von Hermaphroditen und quälte sich mit Befürchtungen, selbst Hermaphrodit zu sein.

Die ungünstige „Atmosphäre", in der das Kind aufgewachsen, wurde aber auch für den determinierenden Einfluß entscheidend, den eine Reihe anderer, speziellerer, traumatischer Eindrücke für die Entwicklung der Lebensangst und der damit zusammenhängenden Tendenz zur „Flucht zur Mutter" hatten. Zwei Kindheitserlebnisse seien dafür mitgeteilt:

Das erste Erlebnis hängt mit den Aggressionstendenzen zusammen und wurde für die Entwicklung des Schuldgefühls der Analysandin wesentlich mitbestimmend:

Das Haus, wo die Patientin als Kind wohnte, gehörte einem alten Geizhals, den alle fürchteten, weil er etwas Brutales an sich hatte und darum besonders der Schrecken aller Kinder war. Eines Tages nun stand die damals vier bis fünf Jahre alte Patientin im Oberstock des Hauses am geöffneten Fenster, als sie unter sich im Garten des Mannes ansichtig wurde. Das Kind hatte eine schwere Schlagballkelle in der Hand; es zielte nach dem Kopf des Mannes und warf. Da der Mann sich zur Seite beugte, verfehlte das Wurfgeschoß sein Ziel. Als dann die Mutter herbeikam und dem Kinde erklärte, was es angestellt habe, lief es, von Furcht überwältigt, von Hause fort und erging sich in Phantasien, wie die anderen sich ängstigen würden, wenn sie sich ertränkte.

Die Erinnerung an diese Szene taucht verhältnismäßig früh in der Analyse wieder auf, und auch im weiteren Verlauf der Behandlung kommt die Patientin immer wieder darauf zurück. Besondere Bedeutung aber erlangte der Vorgang auf Grund ihrer ambivalenten Einstellung dem Vater gegenüber: einmal empfand sie Zärtlichkeit und Bewunderung für seine stattliche Erscheinung — hoch zu Roß, wie sie ihn häufig sah; und dann fühlte sie auch wieder Angst und Auflehnungs-

bedürfnis gegenüber dem Unverständlichen, Grausamen und Überwältigenden, das er ihr repräsentierte. In späteren Phantasien schmilzt dann der Vater mit dem alten Manne zusammen, und noch etwa zwanzig Jahre nachher taucht in der Analyse die unmittelbare und stark schuld- und angstbetonte Vorstellung auf, wirklich jemand getötet zu haben — und zwar den Vater!

Dieses „Attentat" stand auch im engsten unbewußten Zusammenhang mit dem „Penis-Neid" der Patientin und den damit zusammenhängenden Aggressionstendenzen gegenüber den Männern überhaupt. Dieser Zusammenhang wird durch eine Halluzination grell beleuchtet, deren Inhalt die Analysandin zeichnerisch festgehalten hat (siehe Abb. 1).

Die Einfälle zu dieser Halluzination ergeben, daß das kleine Kind im Bilde sie selber ist. Der Mann stellt eine Verdichtung aus der Erscheinung des Vaters und derjenigen des alten Mannes dar, gegen den sie das Holz geschleudert hat. —

Das andere Kindheitserlebnis betrifft ein sexuelles Attentat, das an ihr von einem viel älteren, etwa 16jährigen Jungen verübt worden war. In der Analyse tauchte die Szene als unmittelbares Wiedererlebnis in einer solchen Form auf, daß es kaum einem Zweifel unterliegen konnte, ein wirkliches Geschehnis und nicht ein nur stark gefühlsbetontes Phantasiegebilde müsse die Grundlage sein.

Im Zusammenhang mit einem heftigen Angstanfall vom Tage vorher, wo sie auf einem dunklen Wege plötzlich eine Zigarette hatte aufleuchten sehen, kommt in der Analysenstunde folgender Einfall:

„Jemand auf der Lauer — fürchte mich — von schreckhafter Bedeutung — so, als gelte es ein zentrales Erlebnis — — ein Mensch anwesend, den man nicht sehen noch hören kann — — — Atemnot, wie wenn jemand mich bei den Schultern packt — — — man hält mich fest und zwingt mich zu etwas schrecklich Unangenehmem — — — — — ich wage nicht, darüber zu sprechen; schreckliche Angst, weiter hier zu bleiben — fürchterlicher Druck auf der Brust, mich schauert — — — — ich kann mich auf nichts Bestimmtes besinnen, aber es ist so deutlich wie ein physisches Wiedererleben von etwas."

Wieder eingestellt auf die Zigarette, sagt sie:

„Mir wird übel — — denn ich dachte an etwas — — — schrecklich nervös — — es ist so unbestimmt — ich dachte an

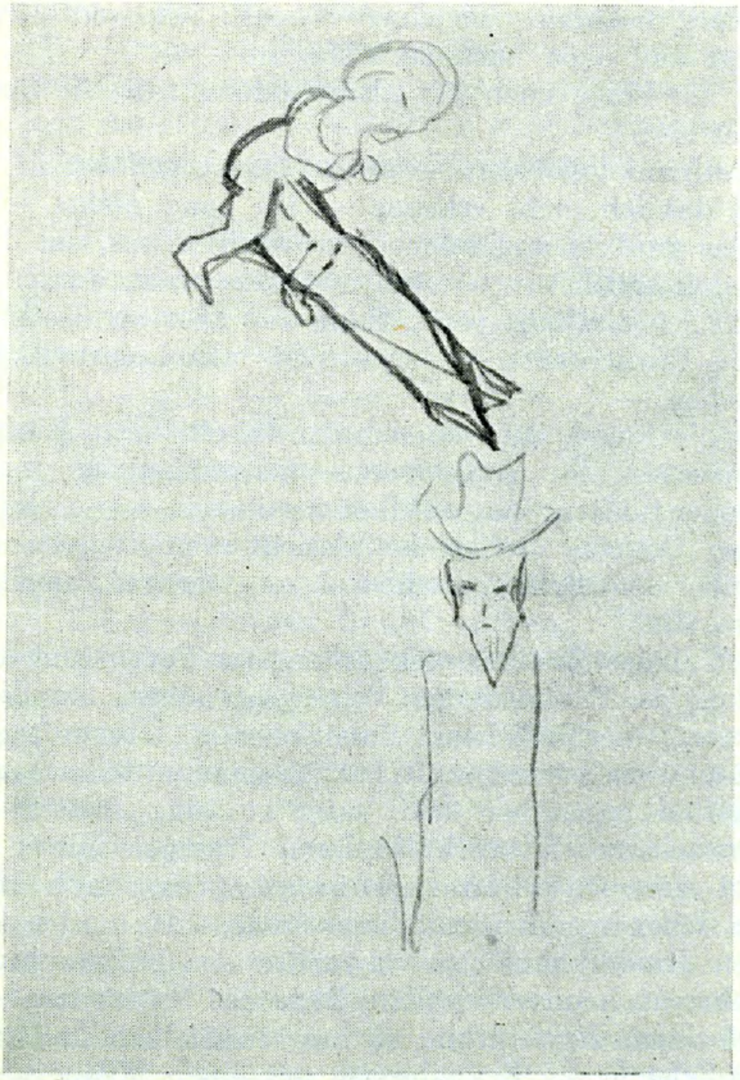


Abb. 1.

die beiden Gassenjungen[1]), besonders Albert — groß, rotes Gesicht, blond — wie der, der über dem Balkon auftauchte[2]) — ich wehrte es ab, bekam aber dafür eine Empfindung — etwas, das kommt und kommt — mehr bestimmt — ein Gefühl, daß ich schlagen und schreien muß und etwas von mir stoßen — — — — dann verstand ich plötzlich etwas, was ich früher nicht verstanden hatte: ab und zu, wenn ich Sie (den Analytiker)

---

1) Von denen sie bei einer früheren Gelegenheit gesprochen hatte.
2) Nämlich in einem Traum der Patientin, wo der Kopf eines Mannes über der Balkonbrüstung erschien.

atmen höre, bekomme ich einen Schock; ich werde verwirrt vor Angst und habe Lust, zu schlagen — —."

Auf die Frage nach der „Empfindung", die sie überkam, antwortet sie:

„Bestimmt lokalisiert — etwas, dem gegenüber ich hilflos bin und das ich nicht erkenne — ich kann nichts sehen — etwas, das groß ist und schrecklich warm; etwas, das den Geschlechtsteil berührt — — weil ich jetzt weiß, was ein Penis ist, denke ich an Glans penis, fühle das aber als die Interpretation des Erwachsenen — — — es ist dunkel, darum kann ich nichts sehen —."

Auf die Frage, auf wen sich der Inhalt dieses Einfalls bezieht, antwortet sie: „Auf Albert — ich war nur bis zu meinem vierten oder fünften Jahr mit ihm zusammen — — es lag etwas in seinem Gesicht, das an das Gesicht erinnerte, das mir im Traum über dem Balkon erschien — — — er war damals 14 bis 16 Jahre alt."

Auch dieses Erlebnis steht in engster Verbindung mit der Einstellung der Patientin dem Vater gegenüber. Der Eindruck von etwas Unerbittlichem, unbarmherzig Überwältigendem, der sich an diese Szene knüpft, hat für sie unmittelbar mit ihrem Kindergefühl gegenüber dem Vater zu tun. Später, als sie dann erwachsen ist, taucht in ihren Träumen immer wieder das Bild eines ungeheuer großen betrunkenen Mannes auf, der sicher irgendwie mit dieser Szene, sowie mit bestimmten sexuellen Kinderphantasien verwandter Art in Zusammenhang steht, aber auch unverkennbare Züge des Vaters trägt.

Auf diesem Hintergrund wird es verständlich, daß das erste sexuelle Erlebnis der Erwachsenen mit einem Manne schicksalhafte Bedeutung gewinnen muß. Dieses Erlebnis erinnert übrigens in vieler Beziehung an die „Albertszene": wie diese trug es sich im Freien zu und bestand nur in einer Berührung, nicht in vollzogenem Koitus. Während des Vorganges selbst fühlte sie sich „als Kind und hatte die sonderbare Empfindung, alles schon früher einmal erlebt zu haben". — Später war sie eine Zeitlang in sexueller Beziehung „vollkommen paralysiert", fand aber dann in dem Verhältnis zu einem Manne „Zuflucht", der für sie deutlich „das Mütterliche" darstellte. In ihrem Gefühl aber war sie „gespalten" und ein scharfer Konflikt entstand, weil sie sich gleichzeitig zu einem anderen Manne von ganz anderem Typus hingezogen fühlte, der sie an den „großen betrunkenen Mann" ihrer Kindertage erinnerte und auch Züge

ihres Vaters trug[1]). — Nach diesem ersten sexuellen Erlebnis als Erwachsene und unter dem Einfluß der anschließenden späteren Konflikte kam dann bei der Analysandin die Angstneurose zum Ausbruch und nahm bis zum Beginn der analytischen Behandlung immer schwerere Formen an.

Die Reaktionen während der Analyse

Die im Vorstehenden kurz skizzierten Verhältnisse bieten die Grundlage für das Verständnis der Reaktionen der Patientin während der Analyse.

Schon im Beginn der Behandlung trat eine eigentümliche Wunschphantasie auf und machte sich geltend: der Wunsch, „im Innern des Analytikers zu wohnen". Im Zusammenhang damit wurde der Analytiker mehr und mehr zum Gegenstand gewisser abendlicher und nächtlicher Halluzinationen, für die es charakteristisch war, daß er der Analysandin fast immer mit einem Raum in seiner Brust erschien. Und mit wachsender Stärke kam ihr der Wunsch zu Bewußtsein, „in diesen Raum hineinzukriechen und dort zu wohnen".

Gleichzeitig vollzog sich im Erleben der Patientin während der Analyse eine eigentümliche Verschmelzung des Analytikers und ihrer Mutter. Wir führen einen einzelnen „Einfall" an, der in Verbindung mit dem peinlichen Wiedererleben eines Kindheitserlebnisses unter starker Affektbetonung auftrat: „Ich bekam — — (weint stark) — — — einen starken Impuls, nach Mutter zu rufen — — und gleichsam, daß Sie — — (weint wieder) meine Mutter sein müßten; daß Sie mich in Ihrem Innern verstecken sollten — — — kann nicht verstehen, woher es kommt, daß ich die Besinnung so verliere und gewissermaßen das alles erlebe. Ich habe die größte Lust, meiner Wege zu gehen."

Hinter dem Wunsche, in den „Raum im Analytiker" hineinzukriechen, steht ein starker Drang nach vollständigem „Kontakt" mit ihm und das Verlangen, „sich der Verantwortung zu entziehen, aber doch nicht ganz abzusterben — an einem sicheren Ort zu wohnen". Gleichzeitig treten eigentümliche direkte Phantasien auf, deren Inhalt die Rückkehr ins Fötalstadium ist. Zum erstenmal tauchen diese Phantasien ganz spontan außerhalb der Analysenstunde auf und werden in der nächsten Sitzung mitgeteilt: „Als ich gestern von hier kam,

1) Es konnte sogar geschehen, daß die Erscheinung dieses Mannes ganz illusionär das Aussehen des Vaters annahm.

war ich so schrecklich müde; ich setzte mich in einen Stuhl, rollte mich in ihm zusammen. Da schien es mir, als sei da etwas wie eine Lust dabei, wieder in den Zustand des Fötus zurückzukehren, und als habe das „in einem Körper wohnen" etwas mit meiner Mutter zu tun — der Gedanke kam mir gestern wie eine Erinnerung, ganz elementar: ich wußte, das war es. Und so kam mir auch eine gewaltige Lust an, im Innern desjenigen zu wohnen, den ich — — —."

Wunschphantasien mit dem Inhalt, „in den Mutterleib zurückzukehren", stehen nun für die Patientin im engsten Zusammenhang mit Todesphantasien und Todeswünschen, die im weiteren Verlauf der Analyse immer mehr in den Vordergrund treten.

Von großem Interesse ist hier wiederum eine Halluzination, die als Reaktion auf ein ganz bestimmtes Erlebnis auftrat: Unglücklicherweise war die Patientin in einer Gesellschaft mit dem Analytiker zusammengetroffen. Die „Übertragung" brach gewaltsam durch, und die neutrale Haltung des Analytikers wurde notwendigerweise als kränkende „Abweisung", als „Schlag vor den Kopf" empfunden. In der folgenden Nacht konnte die Patientin nicht schlafen und hatte eine Halluzination, die sie wiederum im Bilde festgehalten hat (siehe Abb. 2).

Die nachfolgende Analyse brachte die Bedeutung der beiden Figuren zu Bewußtsein. Die Gestalt im Schrank ist gleichzeitig der Tod und die Mutter in ihrem langen weißen Nachtgewand; sie versinnbildlicht den „Ausdruck für Frieden und die Sehnsucht nach Frieden". Die kleinere Gestalt zur Linken ist sie selbst, unscheinbar, verkrüppelt und gelähmt. Die Halluzination ist eine Reaktion auf die Enttäuschung ihres Liebesbedürfnisses am Tage vorher: sie weckt in ihr ein Gefühl des Elends und, in Verbindung damit, den „Kastrationskomplex" sowie den Wunsch, zu sterben. Tod aber bedeutet Rückkehr zur Mutter: und so kommt es in der Halluzination zu einer unmittelbaren Verschmelzung der Erscheinungen des Todes und der Mutter. Später tritt dann dieselbe Assoziation in Verbindung mit der Person des Analytikers auf: der Raum in seiner Brust verwandelt sich in einer Reihe von Halluzinationen in einen Sarg.

Im Zusammenhang mit den Todesgedanken treten in den Analysenstunden seltsame „Todeserlebnisse" auf, die in deutlicher Beziehung zu den Mutterleibphantasien der Analysandin stehen. Wir geben ein Beispiel:

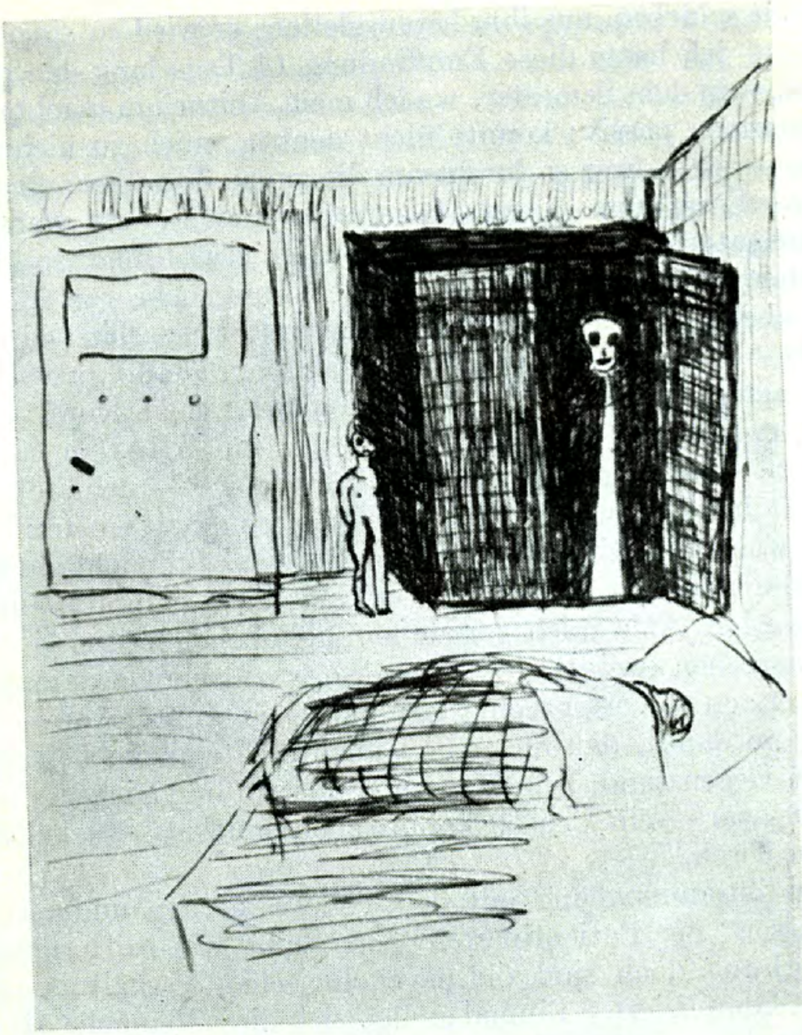


Abb. 2.

„Es überkommt mich ein Gefühl, daß nicht ich es bin, der hier liegt — das ist nicht mein Körper, das ist, als ob ich tot wäre — — — alles rückt ferner und ferner — keine Lust, zu sprechen — treibe mit einem Strom länger und länger — im Anfang ist das gut, aber dann wird mir ängstlich — ich kann die Stille nicht brechen — — — —. Da ist ein Hohlraum in meiner Brust, der immer größer wird — der Kopf verschwindet — der Hohlraum wird zu diesem Zimmer hier — ich verschwinde und gehe in dem Zimmer auf — — ich habe das Gefühl, als ob meine Beine nicht mehr zu mir gehören — sie werden zu den Wänden (des Zimmers) — ich weiß nicht mehr, was ich bin — ein schrecklich unbehagliches Gefühl — ich habe es gerade jetzt, während ich erzähle — muß gleichsam meinen Körper

von mir schieben, aus ihm herausgleiten; er wird zu einer Hülse — — — ich hatte diese Empfindung 14 Tage lang den ganzen Tag über in dem Semester, wo ich mein Abiturium machte — — vollkommen passiv; konnte nicht denken, mich zu nichts aufraffen — — — war so furchtsam die ganze Zeit über; eine ganz andere Form von Angst (beherrschte mich), als wenn ich (halluzinatorisch) etwas sehe: Wenn ich etwas sehe, so kommt es näher; jetzt aber gleitet alles mehr und mehr von mir fort, ich habe keine Verbindung mit irgend etwas, bin selbst ein Nichts — — — — gleichzeitig habe ich ein Gefühl, als sei jede Zelle meines Körpers ebenso wichtig wie mein Kopf — (ich habe) ein ungeheuerliches Bewußtsein um alles in meinem Körper — mein eigener Körper erdrückt mich — nein, ich kann es nicht beschreiben." — In einer anderen Analysenstunde, wo sich etwas dieser Erlebnisform gleiches einstellt, sucht sie näher zu erklären, wie es im ersten Semester ihres Studiums um sie stand: „Ich fühle mich gerade so, als ob ich tot sei — kann nicht sprechen (weint) — — — — so war das auch damals, als ich im ersten Semester meines Studiums so herunter war — — — es begann damit, daß die Arbeit mich nichts anzugehen schien — kein Gegenstand, kein Mensch — ich wußte gleichsam nicht, was das war — ein Mensch konnte ebensogut dasselbe bedeuten wie ein Tisch." —

Im Zusammenhang mit den Todeswünschen und „Todeserlebnissen" der Patientin steht eine Reihe von Selbstmordversuchen, doch sind die psychologischen Verhältnisse hier äußerst kompliziert. Einmal stellen sich diese Versuche als eine Art „Fluchtversuch" aus der „kalten Welt" und zur „Mutter Erde" hin dar; dann aber gibt es noch ein anderes Hauptmotiv für diese Todesgedanken: das Schuldgefühl über die aggressiven Impulse anderen gegenüber. Der Patientin scheint es, als ob diejenigen, die sie selbst „tot gewünscht" habe — in erster Linie der „alte Mann" — d. h. E. und ihr Vater — ihr verböten, weiterzuleben. Dafür ist bereits ihre Reaktion auf den ersten, übrigens nicht so ernstgemeinten Selbstmordversuch während der Analysenzeit charakteristisch, mit dem in Verbindung eine ganze Halluzinationsreihe auftrat: „Ein großer Orang-Utan, aber mit weißem Gesicht; gewaltige Arme und Rücken. Dann verändert er sich — zuerst in Vater, dann in eine kleine Frau, dann in einen Männerleichnam — alle waren sie tot — es war, als verhöhnten sie mich, weil ich es nicht richtig machte (mich zu töten nämlich) — gleichzeitig aber,

als sähen sie, daß ich — wenngleich ich auch weiterlebte — doch (tot) war, wie sie selbst. — — — Ich hatte den Eindruck, als ob etwas durchs Fenster taste — näher und immer näher — und als ob es komme, mich zu holen.“

Sehr deutlich kommt ihr der Zusammenhang zwischen Todesangst und Schuldgefühl im späteren Verlauf der Analyse zu Bewußtsein, und zwar in Verbindung mit einem Theaterbesuch: „Als ich mich am Abend nachher schlafen gelegt hatte, war ich voller Angst, schlief aber trotzdem ein. Ich erwachte davon, daß das Telephon klingelte — und wußte, daß es Mutter war, die mir mitteilen wollte, Vater sei gestorben[1]). — Und plötzlich sah ich, daß der Grund meiner Angst das Schuldbewußtsein über die Todeswünsche gegen meinen Vater war — und da legte sich die Angst — — — —. In diesem Angstgefühl, daß jemand sich nähert, um einem etwas zuzufügen, liegt dasselbe, als wenn man selbst einem anderen etwas antun will — —. Es ist etwas Grundverschiedenes, Todeswünsche intellektuell zuzugestehen oder Angst und Schuldgefühl dabei zu erleben.“ Auf dieses Schuldgefühl kommt nun die Patientin während der Analyse immer wieder zurück, wofür wir noch einige ihrer „Einfälle“ anführen: „Ich fürchte mich so, etwas zu sehen: etwas Altes, Bösartiges, Totes — es ist, als ob mich jemand erschrecken oder sich an mir rächen will — es ist genau so, als ob ich jemanden umgebracht hätte — ich denke dabei an E.[2]) — — immer ist es ein Mann — eine Mischgestalt aus E. und Großvater — ich fürchtete mich immer vor Großvater, er war so heftig — oft habe ich in letzter Zeit gedacht, es sei meine Pflicht, meinen Vater vom Leben zu befreien, von dem Zustand, in dem er ist[3]) — nun kann er nicht einmal mehr sprechen — — — aber ich fürchte mich davor, daß er sein Aussehen verändern könnte — mit ovalem Gesicht und grauem schütteren Spitzbart — — — E. und Großvater sahen beide so aus[4]).“

Bildlich ausgedrückt, ließe sich der Zusammenhang so beschreiben: Unter dem Einfluß des starken Schuldgefühls „richtet sich die Aggression nach innen“ und nimmt die Form eines ausgesprochenen „Todeswillens“ an. Der Gedanke an Selbstmord wird bei der Patientin zum beherrschenden Zwangs-

1) Tatsächlich war es weder ihre Mutter, die anrief, noch war ihr Vater gestorben.

2) Der Mann, den sie als Kind mit der Schlagballkelle warf.

3) Der Vater war krank und leidend.

4) Vgl. die Halluzination Abb. 1.

gedanken, der in verschiedenen Handlungen zum Ausdruck kommt: So versucht sie eines Nachts, sich zu erwürgen, und muß mit Gewalt daran gehindert werden; am Morgen hat sie keinerlei Erinnerung mehr, wie alles zugegangen ist: „Das einzige, dessen ich mich entsann, ist, daß ich böse war, weil mein Brustkasten sich ausdehnte und ich etwas Luft bekam, während ich bemüht war, mich zu erdrosseln."

Bei der Vorstellung des Todes als Strafe schwingen übrigens noch verstärkende sexuelle Momente mit. Besonders deutlich tritt das in der überwältigenden, von Halluzinationen begleiteten Angst hervor, welche die Patientin bei dem Gedanken befällt, es könne jemand bei ihr einbrechen und sie ermorden.

Diesem Angstgefühl sind „physische Sensationen" beigemischt, welche die Patientin selbst als „Orgasmus" beschreibt, „der aber keine Befriedigung, sondern nur Erregung bringt". Diese „physischen Sensationen" gleichen den sexuellen Empfindungen, die sie manchmal als Kind hatte, wenn sie an einem Tau hochgeklettert war und es plötzlich losließ. — Übrigens hatten bereits in ihrer Kinderzeit Phantasien von angsterfüllten Strafsituationen sexuelle Bedeutung für sie. So erzählte sie einmal, als sie sieben Jahre alt war, ihren Freundinnen eine Räubergeschichte von einem Arbeiter, der sie mit sich in einen Abtritt zog, wo er ihr die Hosen abknöpfte. Und so sehr ging sie in dieser Phantasie auf, daß sie selbst daran glaubte. — Von entscheidender Bedeutung ist aber auch hier die „Albertszene", an die sich die Vorstellung von etwas Unentrinnbarem, unbarmherzig Überwältigendem, erdrückend Tötendem knüpft — eine Vorstellung, die gleichwohl von starken sexuellen Empfindungen gefärbt ist.

Übereinstimmend mit der verschiedenen Motivierung ihrer Todesphantasien nimmt auch der Todesgedanke verschiedene Formen bei der Patientin an, deren prägnanteste der schwarze und der braune Tod sind. Der „schwarze Tod" ist die mit außerordentlicher Angst verbundene Selbstauslöschung, als Sühne und gleichzeitige Befriedigung der Aggressionstriebe. Seine Vorstellung ist mit etwas verbunden, das hart „wie Ebenholz" ist, dazu von kalter, unbarmherziger Gefühllosigkeit; etwas, das mit dem „großen Mann" zu tun hat, mit Albert, mit E. und mit dem Gefühl, das sie „als Kind Vater gegenüber hatte". Im Gegensatz dazu steht „der Tod, wie ich ihn mir wünsche"; er wird durch braune Farbtöne charakterisiert, durch „etwas Warmes, worin man untertauchen, hinein-

gleiten, vollkommen ruhen kann — — Mutter hatte braunes Haar und braune Augen". So stellt sich der „braune Tod" in Wirklichkeit als der Wunsch nach einer Rückkehr zur Mutter dar. Die Mutter war ihre letzte Zuflucht, wenn die „Lebensangst" sie überfiel und das Gefühl entstehen ließ, daß „alles so feindlich" sei und „niemand einen brauche". In solchen Augenblicken konnte der Gedanke an Selbstmord sich ihrer wie ein Zwangsgedanke bemächtigen. Auf diesen Gedanken eingestellt, kommen ihr „Einfälle", die das verständlich machen: „Ich habe das Gefühl eines schrecklichen Falles; ich rutsche eine abschüssige Bahn hinunter — es ist, als wenn ich auf einer Bahre liege und schwebe — oder mit dem Lift fahre — oder als wenn man ins Grab gesenkt wird — ein Schacht in der Erde — mit Erde hat es am meisten zu tun — bis man unten den Grund erreicht — da wird man still liegen; und es ist dunkel und warm und man hört auf, sich irgend etwas nahegehen zu lassen, irgend etwas zu wünschen oder zu wollen — da ist man die Erde selbst, das absolute Alles-in-allem — — — —. Was ich mir wünschte, wäre: einer Sache ganz sicher zu sein — sich eins fühlen mit etwas — in etwas zu wohnen — so daß man sich nicht vereinsamt zu fühlen brauchte — — — so ruhig wie im Tode könnte man sein, wenn einem nur jemand schrecklich gut wäre — — ich muß das Bewußtsein auslöschen; das Bewußtsein ist wie ein Blitzableiter, der in die Luft ragt."

Aber auch in bezug auf die Mutter besteht eine Ambivalenz, welche die psychologischen Verhältnisse sehr kompliziert. So hatte die Patientin eines Nachts die Halluzination eines phosphoreszierenden Leichnams, zu der die „Einfälle" ergaben, daß dieser Leichnam „wie ein bestimmter Mensch ist, den ich kenne, aber niemals gesehen habe; einer, der mich in den Händen gehalten hat, oder richtiger, der mit mir eins gewesen ist — in gewisser Weise ist das Gott — als gerechte Strafe — dann aber auch wieder Mutter — sie war es, an die ich zuerst dachte". So treten auch im Verhältnis zur Mutter Schuldgefühl und Strafmoment hervor. Die Mutter ist auf eigentümliche Weise mit einem Christusbilde verschmolzen, das für die Patientin in ihrer Kindheit von großer Gefühlsbedeutung war: Christus ist krank und leidend durch das Böse, das sie getan hat; wie auch die Mutter immer gesagt hatte: „Wenn wir Übles tun, fühlt Christus seine Kreuzigungsschmerzen aufs neue." So ist Christus ihr gleichzeitig der, mit dem man eins ist — und die gerechte Strafe!

In der tiefsten Regression ist allerdings, wie wir gesehen haben, diese Zwiespältigkeit aufgehoben, und die Mutter wird als der sichere Zufluchtsort erlebt, im Gegensatz zum Vater, der Angst und Schrecken einflößt. So repräsentiert jeder von beiden auf besondere Weise Gott und Tod zugleich.

Eine eigentümliche Projektion des infantilen „Vater- und Mutterbildes" findet sich in einer Halluzination, welche die Patientin in der Nacht nach einer überstandenen Operation hatte und die sie wiederum zeichnerisch festgehalten hat (siehe Abb. 3).

Die Gestalt im Bette ist die Patientin selbst; die übrigen Gestalten sind halluziniert.

Zu der großen weißen Gestalt zur Rechten, am Fußende des Bettes, wird assoziiert: Gott — Vater — und weiter: ein Arzt, der ihr, als sie noch klein war, das Trommelfell durchstach. Mit dieser Erscheinung hängt für sie „etwas Großes, Überwältigendes zusammen, das starkes Schuldgefühl weckt".

Zu der Gestalt zur Linken wird assoziiert: „Mutter — friedlicher Tod — — Mutter und ich", sowie „die Wunschprojektion: selbst auf ähnliche Weise zu verschwinden wie das Kind" (auf dem Bilde!).

Der Männerkopf zur Linken erinnert an den „mütterlichen Mann", bei dem sie nach ihrem ersten traumatischen sexuellen Erlebnis als Erwachsene Zuflucht fand. Mit der Gestalt auf dem Stuhl zur Rechten assoziiert sie „einen, der bei einer Grablegung sitzt und weint". In Verbindung damit werden ihre Gedanken einmal auf den „alten Mann" gelenkt, den sie als Kind mit ihrer Ballkelle warf, und dann auch wieder auf den ersten Mann, dem sie sich als Erwachsene hingab, „weil er an den Vater erinnerte".

Das „mystische Erlebnis"

Die Analyse der Patientin zeigt, wie noch bei dem Erwachsenen Erleben und Verhalten wesentlich durch die kindlichen „Vater- und Mutterbilder" bestimmt werden. Der Vater: das Gewaltige, drohend Erhabene, das auf der einen Seite Gefühle des Aufruhrs und des Hasses, auf der anderen Angst und Schuldgefühl, zugleich aber auch Sühneverlangen, Unterwerfung und passive Hingabe erweckt; und die Mutter: in ihrer tiefsten Bedeutung der sichere Zufluchtsort in aller Lebensangst, das, „womit man eins werden kann".



Abb. 3.

Wir kehren nun zu dem „mystischen Erlebnis" auf der Gebirgswanderung zurück, von dem wir ausgegangen waren und das nun nicht mehr unverständlich und isoliert dasteht, weil es sich dem Gesamtzusammenhang der seelischen Reaktionen der Patientin auf natürliche Weise einordnet. Der eigentümliche Nirvana-Zustand, worin sich die Patientin nicht mehr als Einzel-Ich fühlt und wo alles Fordern und Wünschen schweigt, ist nämlich das, was sie mit ihren Selbstmordversuchen erstrebt: der „sichere Zustand", in den sie aus ihrer Lebensangst hineinflüchten kann. In diesem Zustand hat sie das ausgesprochene Gefühl, „mit etwas anderem eins zu sein"; er ist die Erfüllung ihrer Sehnsucht, „in jemandem zu wohnen", repräsentiert ihr den Inbegriff vollkommenen Kontaktes: sie selbst ist in diesem

Zustand gewissermaßen alles in allem; und somit steht dieser mystische Bewußtseinszustand in engster Beziehung zu den „Selbstvertilgungs-“ und „Mutterleibwünschen“ der Patientin. Charakteristisch hierfür ist eine spontane Mitteilung, die sie in Verbindung mit dem Erlebnis im Hochgebirge macht: etwas Ähnliches sei ihr in einem Traum begegnet, wo sie „in einem Hause war, das weder Fenster noch Wände hatte“.

Das „mystische Erlebnis“ im Hochgebirge trat als Reaktion auf außerordentlich peinliche aktuelle Konflikte auf, die schwere Angstzustände bei der Patientin ausgelöst hatten. Es ist der Ausdruck einer „Flucht von der Wirklichkeit zur Mutter zurück“ und bedeutet, psychologisch gesehen, in dem Seelenleben der Erwachsenen einen „Durchbruch“ von Erlebnisformen, die einer Stufe des Seelenlebens angehören, wo die Scheidung zwischen Ich und Umwelt noch nicht vollzogen ist.

Ähnliche Erlebnisse — wenn auch minder ausgeprägt und von kürzerer Dauer — hat die Patientin oft gehabt. Nach diesem Zustand sehnte sie sich, sobald sie in Schwierigkeiten geriet oder ängstlich und bedrückt war. Das Verlangen danach verschwand aber, wenn sie sich mehr auf der Höhe fühlte und das Bewußtsein hatte, im wirklichen Leben etwas auszurichten und eine Aufgabe zu haben. Eine Art Übergangsstufe zum „Nirvana-Erlebnis“ bildete ein eigentümlich angsterfüllter Zustand: „Ich kann nicht begreifen, warum ich mich zu ängstigen anfange, sobald die Dinge beginnen, unwirklich zu werden — vielleicht kommt es daher, daß sie dann nicht (eigentlich) ausgelöscht, sondern (nur in ihrer Bedeutung) unverständlich werden — man wird dann hilflos — man weiß, es ist da etwas, aber man erkennt nicht, was. — Es ist, als ob Stühle und Lampen lebende Wesen werden — sie bedeuten etwas, aber man kennt ihre Bedeutung nicht — während gleichzeitig in einem selbst etwas ist, das weiß, daß man sie kennen sollte.“ —

Von großem Interesse ist der Zusammenhang zwischen der Grundlage der neurotischen Wirklichkeitsflucht und des Todeswillens der Patientin und ihrer allgemeinen Einstellung, ihrer „Lebensanschauung“. Charakteristisch dafür ist ihre eigentümliche „ungezügelte Romantik“, sowie ihr Verlangen, „das Dasein sollte so sein, wie ich es wollte“. Demjenigen, den sie lieb haben sollte, stellte sie die Forderung absoluter gegenseitiger Offenheit und Wahrheitsbereitschaft, was notwendigerweise zu ständigen Konflikten führen mußte. Immer wieder sehnte sie sich nach etwas, das „vollkommen sein sollte“, und

war unfähig, „die Dinge zu nehmen, wie sie sind" und von unmöglichen Forderungen abzulassen.

In dieser ganzen Lebenseinstellung der Patientin tritt dasselbe hervor, das den Hintergrund ihres „mystischen Erlebnisses" bildet, und dieser Zusammenhang wird in der Analyse bewußt: Das Romantische ist ihr „der Glaube, das Unmögliche schaffen zu können; das Unmögliche ist der absolute Kontakt mit anderen Menschen — in jemand anderem zu wohnen —; aber trotzdem wünschte ich, das Unmögliche wäre möglich". „Viele glauben, sie könnten diese romantische Sehnsucht im Kommunismus oder auf ähnliche Weise stillen — ich kann nicht ganz daran glauben. — Das absolut Vollkommene ist allein der Tod — eine Linie ohne Anfang und Abschluß — Kreis und Raum ohne Wände — — ich weiß gewissermaßen, wie sich etwas erfühlt, das ohne Grenzen ist."

Glossolalie und Narzißmus

Im Erleben der Patientin kommen somit Reaktionsarten zum Durchbruch, die einer ganz primitiven, kindlichen Lage des Seelenlebens entsprechen. Deutlich zeigt sich das auch an einem anderen Erlebniskomplex: ihrem Zungenreden[1]).

Diese Reaktionsform trat erst im Laufe der psychoanalytischen Behandlung auf und dürfte als Reaktion auf die „Übertragungssituation" anzusprechen sein. Oft, besonders am Vormittag, bemächtigte sich der Patientin plötzlich ein unwiderstehlicher Drang, unverständliche Laute von sich zu geben. Ohne selbst zu wissen, wodurch sie hervorgerufen waren, hatte sie doch den unmittelbaren Eindruck, sie müßten etwas bedeuten, ohne sich indessen bewußt zu werden, was. Das Zungenreden stellte sich in einem eigentümlichen Ausnahmezustand ein, worin sie selbst über den Inhalt des Gesprochenen keinerlei Macht besaß. Sie hatte dabei das seltsame Gefühl, ein ganz kleines Kind zu sein und „nicht auf gewöhnliche Art sprechen zu können, noch von der Welt der Erwachsenen etwas zu wissen". In diesem Zustande erschienen ihr selbst kleine Tiere schreckenerregend groß.

Die Zungenrede selbst war von verschiedener Art, je nach der Stimmung. War die Patientin froh und selbstsicher, so brachte sie „lichte" Laute hervor, hauptsächlich mit e und i

---

[1]) Vgl. H. Schjelderup, Psychol. Analyse eines Falles von Zungenreden. Zeitschr. f. Psychol. Bd. 122.

und vielen Konsonanten; war sie trübe gestimmt, so kamen ihr meist Laute mit tiefen, „dunklen" Vokalen, besonders mit o. In diesem Zusammenhang soll jedoch nur auf einen einzigen Punkt der Zungenrede eingegangen werden: auf die Grundlage der „lichten" Zungenrede, wie sie in der Analyse zu Bewußtsein kam. Wir lassen die Patientin selber sprechen:

„Ich habe das Gefühl, daß ich die Bedeutung der Laute selbst verstehe und bin erstaunt darüber, daß andere es nicht können. Ich fühle mich als Kind, wenn ich in Zungen rede, und bin so isoliert, daß es gar keinen Sinn hätte, sich einer anderen Sprache zu bedienen. — — Der Hintergrund ist hauptsächlich Neugier — ich denke dabei an die frohe Empfindung, die man hat, wenn man als ganz kleines Kind im Sande sitzt und auf irgendeinen Stein hinblickt: Lust zur Erkenntnis und Lust, auch andere zu bewegen, dieselbe Sprache zu sprechen (liegt darin) — — Selbstbehauptung, doch ohne Konkurrenz — — ab und zu protestiert man, aber ohne Unmut, weil man glaubt, daß der Protest Erfolg haben wird; man protestiert, weil man seinen Willen nicht bekommt, oder weil die Dinge nicht der Vorstellung entsprechen, die man sich von ihnen gemacht hat; oder man droht auch wohl ein wenig, weil man sich groß und stark vorkommt — aber alles in gehobener Stimmung: man fühlt sich eben in gutem physischen Zustand. — — Es fällt mir jetzt so schwer[1]), mich ruhig zu verhalten; ich fühle mich so gebunden, weil es diesem Zustand entsprechender wäre, herumzuspringen oder zu laufen oder mit den Beinen zu strampeln — — — ich kann mich an lichte Augenblicke erinnern, wo ich allein im Sande saß und mich daran freute, solche Laute hervorzubringen." — „Ich suche mir Geltung zu verschaffen, indem ich so spreche — — — das ist einfach der Zustand des ganz kleinen Kindes: es führt Sensationen herbei, um die Aufmerksamkeit der Erwachsenen zu erregen, und ist schrecklich interessiert an sich selbst. — In diesem Zustand lockt es einen, das einzig Bedeutungsvolle zu sein — es kommt einem schrecklich keck vor, man selbst zu sein — es ist wie eine wohlgemute Erkenntnis des ‚ich bin'[2]). — Aber dabei ist auch etwas Trauriges: man entdeckt, sobald man größer wird, daß auch noch

---

1) D. h. in der Analyse, wo sie sich in den Stand des kleinen Kindes zurückversetzt fühlt.

2) Der Ausdruck „ich bin" setzt in dieser Verbindung natürlicherweise kein klares „Ich-Bewußtsein" voraus, wie es etwa das voll entwickelte Individuum hat.

viele andere da sind; man fühlt den Gegensatz zwischen der eigenen großen Bewertung und seiner vollständigen (objektiven) Unwichtigkeit; und da wird dann die Welt so groß und voller Gefahren. Man wird bestraft, wenn man sich geltend macht und gleichsam ‚ich bin' sagt; das kommt einem häßlich vor und man glaubt schließlich, daß mit einem selbst etwas nicht richtig sei. Man hatte ja nur sein kleines „ich bin" etwas hervorkehren wollen und muß nun erfahren, daß man schlimm gegen andere war, obwohl man es gar nicht so gemeint hatte. Man bekommt zu hören, daß das, was man gar nicht so schlimm gemeint hatte, böse war, und da wird das Leben dann so traurig. — Ich erinnere mich dessen — aus einem Alter, wo man noch nicht einmal richtig sprechen kann, das aber einer späteren Zeitperiode angehört, als das Zungenreden."

In dieser Form der Zungenrede haben wir eine Regression zu der Selbstherrlichkeit des ganz kleinen Kindes zu sehen, und in Verbindung damit stehen eigentümliche Gefühlserlebnisse der Patientin, die für die Religionspsychologie darum von großem Interesse sind, weil der Zustand, in dem das Zungenreden vor sich geht, dem Gefühle nach ein Moment des „Göttlichen" in sich trägt. Wäre sie religiös gewesen — sagt die Patientin selbst —, hätte sie zu der Meinung kommen müssen, der „Geist" spräche aus ihr, und sie kann gut verstehen, wenn religiöse Zungenredner es so auslegten und empfänden, als trügen sie „Gott in sich".

Mit diesem Narzißmus der Patientin hängt auch ihr Gefühl zusammen, sich auszuweiten und im ganzen Universum allein zu sein; einer ihrer Träume ist hier aufschlußreich:

Sie träumt, daß sie einer Schar junger Mädchen begegnet, die äußerst elegant gekleidet sind. Die eleganteste von ihnen fängt an, über sie zu spotten, weil sie so klein ist und so „unsmart" aussieht: „Ich aber lachte und konnte mich auf einmal behaupten — da wurde ich plötzlich ganz groß und schwebte in die Luft empor — mir wurde so leicht, als könne ich niemals wieder hinunterfallen."

Sie selbst deutet ihren Traum als Ausdruck eines Dranges nach Selbsterhöhung und bezieht ihn unmittelbar auf das Gefühl des Sich-Ausdehnens und Alleinseins, wie sie es manchmal hat: „Da existiert einfach nichts anderes mehr (als ich)." — Und in solchen Momenten beschleicht sie dann oft eine angsterfüllte Empfindung von vollständiger „metaphysischer Einsamkeit".

Allgemeine religionspsychologische Folgerungen

Wie bereits erwähnt, ist die Patientin, seit sie erwachsen ist, weder bewußt religiös eingestellt, noch gibt sie ihren Erlebnissen eine irgendwie religiöse Deutung. Trotzdem ist ihr Erleben für die Religionspsychologie von größtem Interesse, da vieles davon, rein psychologisch betrachtet, gewissen Reaktionsformen entspricht, die für die Ausbildung der verschiedenen religiösen Erlebnistypen von Bedeutung sind. In den „Einfällen" werden auch die Erlebnisse ganz unmittelbar mit religiösen Vorstellungen aus der Kindheit der Patientin — mit Gott und dem Göttlichen — in Verbindung gebracht; und es läßt sich danach sagen, daß die Patientin etwas erlebt hat, was die Gedanken auf Gott oder das Göttliche auf drei grundverschiedene Arten hinlenkt:

1. auf Gott als das Übermächtige, das Angst und Schuldgefühl mit dem gleichzeitigen Drang nach Sühnung und Unterwerfung erweckt;
2. auf Gott als den, mit dem man „vereint ist"; der Zuflucht in aller Lebensangst; und
3. auf Gott als den, den man „in sich trägt".

Die Analyse aber zeigt den Zusammenhang dieser drei verschiedenen Erlebnisformen mit

1. dem Vaterverhältnis;
2. dem Mutterverhältnis, und
3. dem narzißtisch-egozentrischen Selbstverhältnis.

Nun stellen aber diese verschiedenen Gefühlsreaktionen, die bei der Patientin so ausgeprägt hervortreten — Schuldgefühl und Strafgedanke, das Verlangen nach der sicheren Zuflucht im „Vereintsein" und das Gefühl der „Göttlichkeit" des eigenen Selbst — sämtlich Motive dar, die in der Religionspsychologie als Ganzes von entscheidender Bedeutung sind.

Dabei erhebt sich die Frage, ob den psychologischen Gesichtspunkten, die sich aus dem analytischen Befund dieses Falles ergeben, nicht eine umfassendere religionspsychologische Bedeutung zukomme, zumal es den Anschein haben könnte, als ob die Klassifizierung der verschiedenen religiösen Erlebnisformen nach dem jeweils Vorherrschenden der drei Motive vorzunehmen sei.

Um diese Frage zu entscheiden, brauchen wir jedoch ein größeres empirisches Material als das mit diesem Sonderfalle

gegebene. Wir haben daher die Analysenprotokolle einer Reihe von uns behandelter Fälle durchgearbeitet, bei denen religiöse Motive das Entscheidende sind.

Unter den zehn weiteren Fällen, die wir im folgenden kurz besprechen werden, waren fünf der Analysanden Theologen. Die Analysen selbst wurden teils in der Schweiz, teils in Norwegen durchgeführt. Die Dauer der einzelnen Analyse schwankte zwischen drei Monaten und zwei Jahren[1]).

Da eine vollständige Darstellung des Analysenverlaufs in diesem Zusammenhang nicht durchführbar ist, beschränken wir uns auf eine kurze Skizzierung der Hauptzüge in der Einstellung des einzelnen Analysanden zur religiösen Frage und heben in Anknüpfung daran die analytisch-empirischen Zusammenhänge hervor, die hinsichtlich der Form der religiösen Einstellung am entscheidendsten sind. Dabei bleiben wir uns bewußt, daß eine Darstellung, die bei einem derartig selektiven Arbeitsverfahren zustandekommt, in psychoanalytischer Hinsicht notwendig unvollständig bleiben muß, weil sich ja in Wirklichkeit in sämtlichen Fällen alle spezifisch psychoanalytischen „Komplexe" nachweisen lassen werden, wenn auch mehr oder weniger ausgeprägt: „positiver" und „negativer" Ödipuskomplex, Kastrationskomplex usw. Was bei der vorliegenden Untersuchung für uns von Interesse war, ist der mehr unmittelbare Zusammenhang zwischen dem Typus der vorherrschenden religiösen Einstellung und den Kindheitseindrücken, die während der Analyse als Hauptdeterminanten dieser Einstellung hervortraten. Somit kam es in diesem Zusammenhange weniger darauf an, den Nachweis sämtlicher psychoanalytisch wichtiger Zusammenhänge zu führen, als vielmehr, das verschiedene „Gewicht" zu bestimmen, das den einzelnen „Komplexen" in dem speziellen Analysefalle für die Bestimmung der religiösen Einstellung zukommt.

Selbstverständlich wäre es notwendig gewesen, eine erheblich eingehendere Darstellung der einzelnen Analysen zu geben, wenn wir uns die Aufgabe gestellt hätten, die gesamte

---

1) Mit besonderer Berücksichtigung des norwegischen Leserkreises erschien es aus Diskretionsgründen notwendig, der Darstellung der einzelnen Fälle eine solche Form zu geben, daß jeder Versuch einer „Identifizierung" des betreffenden Analysanden von vorn herein zum Scheitern verurteilt ist.

Entwicklung der religiösen Einstellung in jedem Einzelfalle zu verfolgen. Da wir uns aber in der vorliegenden Arbeit auf den empirischen Nachweis des Zusammenhanges der religiösen Erlebnistypen mit bestimmten „Komplexen“ beschränkt haben, greifen wir nur dasjenige heraus, was uns für diesen Nachweis notwendig erscheint.

Fall 2

Der Analysand ist 22 Jahre alt, Student der Theologie und reformierten Bekenntnisses. In seiner religiösen Einstellung spielt die Sehnsucht nach „Gottesnähe“ und „Gottesvereinigung“ die Hauptrolle, während das Bewußtsein der Sündhaftigkeit ohne Einfluß auf sein Gottesbild zu sein scheint. Das religiöse Interesse nimmt bei dem Analysanden dann immer besonders stark zu, wenn er irgendein Liebesverhältnis abgebrochen hat. So schreibt er mit 17 Jahren in sein Tagebuch, als er sich von der ersten Geliebten getrennt hatte: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Und an einer anderen Stelle heißt es zur selben Zeit:

> „Jesu, Herr Jesu, ach tröste du mich,
> Denn mich liebet kein Mädchen —
> Ach — ich bin nur ein ärmlicher Wicht —
> Gib mir, o Schöpfer, den Frieden.“

Und nach dem Bruch mit seiner letzten Verlobten — der während der Analysenzeit eintrat — schildert er eines Tages seine Stimmung folgendermaßen: „Es ist gleichsam ein Hohlraum in mir, eine bohrende Öde. Ich wünschte fast, alles wäre verschwunden und ich hätte ewige Ruhe: Nirvana. Die buddhistische Religion hat mich schon immer angezogen.... ich leide viel an Schwermut; meine Braut war mir die Erlösung daraus. Jetzt aber habe ich niemand mehr, der munter ist und lachen kann... ich will dem christlichen Studentenverband beitreten.“ — Gott trägt für ihn ausgesprochen weibliche Züge — er ist „der Gute, Liebreiche, der uns mit offenen Armen entgegenkommt“ — und so wird auch das Verhältnis zu Gott analog der sexuellen Vereinigung in der Ehe aufgefaßt: „Hier auf Erden ist es die Ehe, die allein vollkommenste Einheit zu bieten vermag. Und so stelle ich mir auch das Verhältnis zu Gott vor, wenn auch gewissermaßen in einer höheren Vollendung: als Eins-werden in Geistesrichtung und Liebe — ja vielleicht auch in Schmerz und Leiden. Genau so fühlte ich mich eins mit meiner Braut — ich gehörte eben ganz und gar zu ihr.“ — Für

diese Einstellung ist ein Gedicht charakteristisch, das er „Gottnah“ betitelt. Es wurde in einer frühen Morgenstunde niedergeschrieben, bald nach dem Bruch mit einer der vielen Frauen, zu denen er in Beziehung gestanden: „in einer Zeit, wo ich mich zu einer religiösen Anschauung durchgerungen hatte, aber mich immer noch nach dem Weibe sehnte“. Das Gedicht lautet:

O Gott, ich möcht' dein Antlitz schauen,
Wie ich die Freundin öfters seh':
Mit starken, wilden Augenbrauen
Und einer Seele voller Weh.

Ich möchte fest dein Herz umfassen —
Und sprudelten die Arme Blut —
Ich würde gern mein Leben lassen
Für dieses hoheitsvolle Gut.

Auch ein anderes religiöses Gedicht aus dieser Zeit deutet auf die gleiche Einstellung hin:

An Gott.

Ich bin so trauervoll und müd',
Weiß nicht mehr Ziel und Ende.
Ich suche nach dem letzten Lied,
Ganz leise klingt's mir im Gemüt:
O schaff mir Lebenswende!

Du nur allein bist letzte Ruh,
Du, Heimat aller Seelen,
Ich ströme deinem Herzen zu,
Du aller Tiefen Tiefe du,
Ich muß mich dir vermählen!

Der Patient unterzog sich der analytischen Behandlung, weil er an Arbeitshemmung und Depressionszuständen, sowie an Eifersucht, heftigen Wutanfällen, Zwangslachen usw. litt. Durch die Analyse wurde ein erheblicher Teil der Grundlage aufgedeckt, die seinem religiösem Erleben ihre spezifische Form gab.

Das Verhältnis der Eltern zueinander war das denkbar schlechteste gewesen. Der Vater, hart und brutal, mißhandelte die Mutter und bedrohte sie sogar mit dem Revolver, wenn er betrunken nach Hause kam. In ihrer Not suchte sie Trost bei dem Sohne, der solcherart schon in sehr frühem Alter „der Vertraute der Mutter“ wurde. Diese konzentrierte nun ihre ganze Zärtlichkeit auf den Knaben, hatte ihn ständig bei sich im Bette, liebkoste ihn und sprach mit ihm über alles Mögliche.

War sie niedergeschlagen, so mußte er sie trösten, und er selbst charakterisiert das Verhältnis mit den Worten: „ich war der Seelsorger meiner Mutter".

Träume, Phantasien und Erinnerungen, die während der Analyse auftauchen, decken nun die „Mutter-Fixierung" auf, deren sich der Analysand bis dahin selbst nicht bewußt war. Charakteristisch sind bereits die Worte, mit denen er die erste Analysenstunde einleitet: „Wie soll ich beginnen? Meine erste Kindheitserinnerung: mir ist, als sei ich bei meiner eigenen Geburt dabei gewesen — es ist halbdunkel — meine Mutter liegt im Bette...." Und in der folgenden Stunde fährt er fort: „Gestern Abend kam mir plötzlich der Gedanke: du hast (doch eigentlich) die Empfindung, als könntest du dich noch jetzt an dieses „im Mutterleib" erinnern. Durch die Mutter habe ich die Außenwelt vor der Geburt erlebt." — Besonders in den Jahren der Pubertät umkreisen seine Traumgedanken die Mutter ständig: Entweder träumt er sich an ihre Brust zurück, oder es handelt sich um ganz unverhüllte, krasse Koitusträume. Auch einzelne Angstträume, in denen er sich unbeweglich in enge Behältnisse eingesperrt findet, werden sofort mit Mutter assoziiert und deuten ihrem ganzen Zusammenhang nach auf extreme Regressionstendenzen „in uterum matris" hin. Überhaupt beschäftigt er sich fast unaufhörlich in Gedanken mit der Mutter. Er erinnert sich, wie behaglich es bei ihr im Bette war; er denkt daran, wie er als Kind von ihr gebadet wurde; und er zittert noch bei der Erinnerung, wie schrecklich er sich nach Hause und zur Mutter zurücksehnte, als er im Alter von 16 Jahren von Hause fort kam: „Des Nachts konnte ich geradezu nach ihr schreien." Von Interesse ist hier die eigentümliche Stimmung, die ihn stets in den „ständig offenen" katholischen Kirchen überkommt. Er selbst führt diese Stimmung auf die Sehnsucht nach der Mutter zurück und erzählt, daß das Bedürfnis, die Kirche zu besuchen, sich unmittelbar nach seinem Fortgang von Hause eingestellt habe. Die Kirche bedeutete ihm in gewissem Sinne die Mutter, und er selbst sagt von der Stimmung, die ihn dort überkommt, sie „könnte die einer Katakombe sein; etwas Unterirdisches, mit vielen Höhlen und Nischen — ach, diese verfluchte Sexualsymbolik!" Im Alter von 18 Jahren war es eine seiner liebsten Phantasien, mit einem weiblichen Organisten verheiratet zu sein, so daß sie beide an derselben Kirche ihres Amtes walten könnten, an der er selbst als Pfarrer amtierte.

Die inzestuöse Einstellung des Patienten wurde auch auf die ein paar Jahre jüngere Schwester „übertragen". Aus seinem vierten bis fünften Lebensjahre erinnert er sich an Szenen, wo sie sich voreinander entblößt hatten, und als er zehn Jahre alt war, kam es eines Abends zu einem „Pseudokoitus" mit ihr. Die früher so häufigen Mutterinzest-Träume traten nach und nach vor den Schwesterinzest-Träumen zurück, und einige Male, wo er mit der Schwester allein war, überfiel ihn sogar im wachen Zustande ein solches Verlangen nach ihr, daß er sie und sich selbst nur durch schleunige Flucht zu bewahren vermochte.

Alle seine zahlreichen späteren Liebesverhältnisse — die übrigens immer nur von kurzer Dauer waren, da er in keinem von ihnen volle Befriedigung fand — erwiesen sich durch die Analyse als „Übertragungen" auf das Mutter- bzw. Schwester-Imago: Stets hatte die Geliebte bestimmte Züge mit der Mutter oder Schwester gemeinsam. Er sehnte sich nach einem Mädchen, das ihn „verstehen" und bei dem er sein „Elend ausweinen" könnte. Bezeichnenderweise ist auch in dem ursprünglichen Entwurf zu dem Gedichte „Gottnah" das Wort „Schwester" an Stelle von „Freundin" gewählt; und es könnte als Bestätigung dieser Einstellung gelten, wenn er sagt: „Früher wandelte mich immer eine Lust an, meine Freundinnen ‚Schwesterlein' zu nennen."

In seiner Beziehung zu den Frauen findet sich nun ein Zug, der in diesem Zusammenhange von besonderem Interesse ist: er hat das Gefühl, als komme er den Frauen, auch rein körperlich, näher, wenn er mit ihnen „über geistige Fragen spreche". Und besonders, wenn das Gespräch religiöse Dinge berührt und er sich als eine Art Seelsorger fühlt, kann es zu einem plötzlichen Aufflackern der geschlechtlichen Anziehung kommen, wie das beispielsweise bei seiner letzten Braut der Fall war: „Im Anfang fühlte ich mich keineswegs körperlich zu ihr hingezogen — eher stieß sie mich ab — sie ist nicht besonders hübsch, hat eine zu große Nase. Da erlebte ich einmal folgendes: Wir gingen am Strand spazieren — sprachen über ganz letzte Dinge — und sie sagte mir, ich sei der erste Mann, der sie wirklich verstehe." Damit war die körperliche Kluft überbrückt, und fast unvermittelt stellte sich eine starke physische Anziehung ein: „Ich wurde mir bewußt, daß wir zusammengehören." Der Zusammenhang mit seiner Einstellung der Mutter gegenüber zeigte sich an einem unmittelbar darauf kommenden Einfall: „Das Tiefste in einem Menschen bekommt nur ein

einziger zu sehen. Eine verheiratete Frau, die sich ihrem Manne verschließt, einem anderen aber ihr Innerstes öffnet, begeht Ehebruch.... So war das auch im Grunde bei Mutter und mir: ich war ihr Seelsorger und stand ihr näher als mein Vater."

Dem ganzen Zusammenhang der Analyse nach kann es kaum zweifelhaft sein, daß hier eine Beziehung zwischen der starken Muttersehnsucht des Analysanden und seiner religiösen Einstellung besteht. Gott wird als die vollkommene Mutter „mit den offenen, zärtlichen Armen" aufgefaßt; und „Gott nahe" und „mit ihm vereint" sein ist dasselbe wie „wieder bei der Mutter sein". Bei Gott kann er „sein Elend ausweinen" und den gleichen Trost und die gleiche Sicherheit finden, wie das ganz kleine Kind in seinem Verhältnis zur Mutter. Im „göttlichen Priesterdienste" kann er die Wirksamkeit des Seelsorgers fortsetzen, die er als Kind in der Beziehung zu seiner Mutter als Höchstes erlebt hatte.

Das Problem der Psychologie des Gottesglaubens eines Menschen ist naturgemäß außerordentlich kompliziert. Es hieße, diese Kompliziertheit verkennen, wenn man im vorliegenden Falle ohne weiteres sagen wollte: der Gottesglaube des späteren Theologen stamme von seiner unbewußt inzestuösen Mutterfixierung her. Was wir auf Grund unseres Materials folgern können, ist lediglich dieses: daß die religiöse Totalreaktion des Erwachsenen dem Dasein gegenüber ihrem innersten Kerne nach dieselbe Form hat, wie die Reaktion des kleinen Kindes der Mutter gegenüber, und daß Gedanken und Empfindungen in sie übergehen, die aus Zeiten frühester Kindheit bewahrt wurden.

Welche anderen Momente und wieviel mehr in der religiösen Reaktion des Erwachsenen mitbestimmend enthalten sind, ist eine Frage, auf die an dieser Stelle nicht eingegangen werden soll, weil es uns hier lediglich auf den empirischen Nachweis des Zusammenhanges zwischen der religiösen Einstellung eines ganz bestimmten Typus mit der analytisch nachgewiesenen Muttersehnsucht eines Menschen als dem hervorstechendsten unbewußten Motiv seiner Einstellung ankam.

Fall 3

Der Analysand ist 25 Jahre alt, Student der Theologie und orthodox-evangelischer Lutheraner. Seine religiöse Einstellung wird hauptsächlich durch Gottesfurcht und Schuldgefühl

bestimmt, denen ein starker Drang nach Unterwerfung und Sühne zur Seite steht. (Das Dogma vom Sühnetod Christi wird nachdrücklichst betont!) Dagegen scheint keinerlei Verlangen nach einer „Vereinigung mit Gott" zu bestehen. — Gott ist für ihn das „alles sehende Auge" — der strenge und gerechte Richter, der jeden seiner Gedanken kennt und dessen Strafe zu jeder Stunde droht. Weil dieser Gott so hoch erhaben ist, schuldet man ihm Demut: „Gottes Souveränität ist es, worauf es ankommt, und alle Religion läuft darauf hinaus, sich zu beugen." Gleichwohl aber kennt er das Gefühl des Trotzes und den Protest gegen die Unterwerfung unter einen höheren Willen: „Ich kann gar nicht ohne Vorbehalt sagen: dein Wille geschehe. Irgendwie sitzt in mir eine Abneigung gegen Gebetsversammlungen, wo man das Knie beugen und auf Kommando beten soll." — So überkommt ihn auch manchmal eine wilde Lust, sich ordentlich auszufluchen und „Gott zu lästern", und im Zusammenhang damit quält ihn ein so drückendes Schuldgefühl, daß es ihm vorkommt, als könne er Ruhe und Seelenfrieden nur dann gewinnen, wenn er vor Gott Buße tue: „Wenn man sich vor Gott in allen Dingen beugte, würde man wohl nicht so unglücklich sein." — Schon von klein auf hatte ihn der Wunsch, Geistlicher zu werden, beherrscht: „Priester zu werden, müßte der größte Dienst sein, den man dem Herrgott leisten könnte — ehrenvoll und verdienstlich zugleich. Als ich dann später selbst nervös und kränklich wurde, kam noch der Gedanke hinzu, auch anderen helfen zu wollen, die es schwer haben. Vielleicht kam das daher, weil ich als Geistlicher etwas sühnen wollte, dessen ich mich schuldig fühlte." — Als Priester und Diener Gottes sieht er seine Aufgabe darin, das „Gute" auf Erden zu verwirklichen und so „seine Schuldigkeit" zu tun.

Der Analysand war von der Zwangsvorstellung gequält, er könne einen Blutsturz bekommen und daran sterben. Diese Vorstellung legte seine Arbeitsfähigkeit lahm und erfüllte ihn mit nie weichender Unruhe.

Die Analyse brachte nun den früher verdrängten Wunsch zu Bewußtsein, „daß der Vater sterben solle", der tuberkulös war und mehrere Blutstürze gehabt hatte. Während der Analyse tauchte die Erinnerung an Kindheitsphantasien und Träume auf, in denen die Todeswünsche gegen den Vater deutlich hervortraten. So phantasierte er einmal: „Wie gut könnte ich es haben, wenn mein strenger Vater an einem seiner Blut-

stürze sterben würde", und sein ständiger Gedanke während der Kinderjahre war, daß „der Vater möglicherweise sterben könne: Mutter hatte mir nämlich erzählt, wenn Vater Blutungen gehabt habe, könne er plötzlich tot sein; und ich träumte oft davon, daß er es war, und phantasierte von einem Stiefvater". — Gleichzeitig tauchte im Laufe der Analyse die Erinnerung an eine Situation auf, die mehr als alles andere dazu beigetragen hatte, die Todeswünsche gegen den Vater so mächtig werden zu lassen: Als ganz kleines Kind war er einmal Zeuge des Beilagers seiner Eltern geworden und hatte, wie das oft in solchen Fällen zu geschehen pflegt, den Vorgang als Brutalität seitens des Vaters und als „Attentat" auf die geliebte Mutter aufgefaßt: „Gestern abend kam mir plötzlich die Erinnerung an eine nächtliche Szene, wo ich glaubte, mein Vater wolle meine Mutter umbringen; und noch heute schwingt die Furcht in mir nach, daß er meiner Mutter etwas antun wollte — vielleicht sie erwürgen."

Die Erinnerung an diese Schlafzimmerszene war ebenso verdrängt worden, wie die damit zusammenhängenden Todeswünsche, die somit auch späterhin nicht korrigiert werden konnten und ihre unbewußte Macht bewahrten. Darin lag einer der stärksten Gründe der neurotischen Angst, die der Patient vor einem Blutsturz empfand, sowie seines immerwährenden Schuldgefühls.

Sehr früh bereits wurden Angst und Schuldgefühl mit religiösen Vorstellungen von S t r a f e und S ü h n e verknüpft. Wenn der Patient als Kind irgend etwas verfehlt hatte, wurde ihm immer eingeprägt: „Gott sieht das"; und so setzte sich eine bestimmte Erwartung der „Strafe, die kommen würde", in ihm fest. Ganz natürlicherweise wurde dabei dieser „alles sehende" Gott von dem Kinde als dem Vater ähnlich, wenn auch größer und mächtiger, vorgestellt, wodurch sich seine Einstellung Gott gegenüber der Einstellung gegenüber dem Vater anglich. Zu gewissen Zeiten fühlte er förmlich, wie der Haß gegen Gott in ihm wuchs: „Ich hatte die Empfindung, mich gegen Gott empören zu müssen." Dann aber kamen wieder Perioden, wo ihn eine völlig andere Stimmung beherrschte, ein Drang, „etwas für Gott zu tun", ihn zu versöhnen und mild zu stimmen: „Ich erinnere mich, wie es Vater einmal sehr schlecht ging und ich schreckliche Angst hatte, daß er sterben könne. Ich sprach mit meiner Mutter darüber und sagte ihr, daß ich Geld für die Mission stiften wolle, wenn er sich wieder erholte. Ich gab dann 15 Kronen."

Ein Traum, den der Patient während der Analyse hatte, ist für seine Einstellung bezeichnend:

„Ich bin in einer Kirche. Ein Prediger steht auf der Kanzel und wettert gegen alle bösen Mächte. Plötzlich beginnt er, wie verrückt um sich zu schlagen und wirft mit allem, was auf der Kanzel nicht niet- und nagelfest ist, um sich — es sieht aus, als kämpfe er mit dem Bösen selbst. Ich sitze eine Weile und sehe zu; dann aber überfällt mich Angst, der Prediger könne ganz und gar von Verstande kommen, und entschlossen springe ich zum Chor hinauf, öffne ein Fenster und rufe: Hinaus mit dir, Satan! Da fährt der Böse aus, und der Prediger beruhigt sich wieder."

Zu „Kirche" fällt ihm „böses Gewissen" ein: Als seinerzeit die älteste Schwester des Patienten von der Kirche aus beerdigt wurde, hatte er dagesessen und gedacht, wie seltsam es doch im Grunde sei, daß er gar keine Trauer fühle: „Vater und Mutter saßen da und weinten so bitterlich." — Zu „Priester auf der Kanzel" assoziiert er sich selbst, seinen eigenen verzweifelten Kampf gegen das Schuldgefühl und den Wunsch, so tiefen Frieden in sich einziehen zu sehen, daß er ein Priester werden könne, wie er sein soll: „Es war, als nähmen die bösen Mächte eine immer konkretere Gestalt an, als kämpfe der Priester mit ihnen — ohne die Oberhand zu gewinnen. Es war, als schwebten alle dunklen Gewalten entfesselt in der Luft — ja wohl gar Satan selbst.... Da fuhr er aus; und draußen vor der Kirche fiel es wie eine Hülle von ihm ab, die zu einem Menschen wurde: zu einer schwarzgekleideten Frau oder einem Priester. Ich sprach ein wenig mit der Frau; dann wandte sie sich ab und ging langsam fort. Sie erinnerte mich an meine Mutter, damals, als es ihr so schlecht ging — gebeugt von Kummer...."

Neben der Angst und dem Schuldgefühl, die mit der feindlichen Einstellung dem Vater gegenüber zusammenhingen, war ein ausgesprochenes Unterlegenheits- und Minderwertigkeitsgefühl vorhanden, das mit mangelndem Willen zur Selbständigkeit und Selbstbehauptung gepaart war.

Früher war das ganz anders gewesen. Als Knabe war der Patient von munterer, draufgängerischer Sinnesart, eine hitzige Natur, voll starker Aktivität und unbändigem Expansionsdrang. Der elterlichen Erziehung und, vor allem, dem Druck des strengen pietistischen Vaters gegenüber konnte sich die ursprüngliche Natur des Knaben jedoch nicht behaupten, und

so kam es zu schicksalhaften „Verdrängungen“. Immer sollte der Junge „artig sein“, sollte sich fügen und niemals irgendwelchen eigenen Willen haben. „Dein Wille steckt in meiner Tasche“, pflegte der Vater zu sagen; und wo harte Worte und Vermahnungen nicht halfen, gab es Schläge. Zwei scheinbar unbedeutende Erlebnisse aus den Kindertagen des Patienten spielen in der Analyse eine hervortretende Rolle: Von seinen Eltern hatte der Knabe einen Trinkbecher mit der Aufschrift „Artiger Junge“ erhalten. Das war ihm ein ständiger Verdruß, denn er hatte bei Tisch immer die Empfindung, als ob alle ihm zusähen, wenn er daraus trank. So wettete er eines Tages aus Übermut mit seinem Bruder, daß er den Trinkbecher zerschlagen würde und führte seine Absicht auch aus, als er glaubte, unbeobachtet zu sein. Der Vater aber kam dahinter und der Junge bekam seine Prügel: „Ach, wie ich meinen Vater damals haßte — — — und trotzdem — ich weiß nicht, was es war — aber im Grunde schien es mir auch gut, so vor ihm auf den Knien zu liegen und geschlagen zu werden — — er war so stark — —.“ Ein anderes Mal spielte er mit zwei gleichaltrigen Knaben. Sie schwatzten zusammen darüber, was Eltern ihren Kindern alles verböten, und der eine der Jungen ging dabei so weit, daß er seinem Protest gegen den Vater besonders hitzigen Ausdruck gab: „er fluchte, daß es nur so blitzte“. „Der andere Junge und ich bewunderten ihn zwar deswegen sehr, entsetzten uns aber auch gleichzeitig über seine Rede — — —. Und als er dann acht Tage darauf am Scharlachfieber starb, sagten mein Freund und ich: das wird wohl die Strafe sein! Denn wenn ihm auch andere das Zeugnis eines guten Jungen ausstellten, wußten wir doch, wie er geflucht hatte — — — — nein, nein, es nützt nichts, trotzig zu sein — — man muß sich fügen.“

Verglichen mit dem Fall 2 tritt hier das Vaterverhältnis unmittelbar und weit stärker in den Vordergrund. Gleichzeitig finden wir eine religiöse Einstellung von ganz anderem Typus, und rein empirisch scheint ein unzweifelhafter Zusammenhang zwischen dieser Einstellung und dem Kindheitsverhältnis des Analysanden zu seinem Vater zu bestehen. In der Beziehung zum Vater wird Haß und Empörung mit darauffolgender Angst und Schuldgefühl, sowie mit dem Verlangen nach Sühne und Unterwerfung erlebt. Aber auch Gott wird in dem Bilde des mächtigen, alles sehenden und strengen Vaters vorgestellt, der für Empörung und böse Wünsche Sühne fordert. Dement-

sprechend nimmt auch das Dogma vom Sühnetod des Gottessohnes in dem gesamten religiösen Erleben des Patienten eine zentrale Stellung ein und ein starkes Verlangen nach absoluter Unterwerfung und der Wunsch macht sich geltend, sich als gehorsamer Sohn im Priesterdienste auf die Seite Gottes zu stellen und für ihn zu streiten.

Fall 4

Der 24jährige Analysand ist von Beruf Kontorist. Seine Einstellung dem Religiösen gegenüber erhält ihr Gepräge durch ein extrem individualistisches Moment: Religion geht lediglich ihn allein an. Niemals brachte er es über sich, an den gewöhnlichen Gesprächen über religiöse Dinge teilzunehmen und wich stets aus, wenn er mit anderen darüber sprechen sollte. Das religiöse Gebiet braucht in seiner Gegenwart nur gestreift zu werden, und schon fühlt er sich geniert; ihm ist dann, als spräche man von ihm selbst.

Den Hintergrund dieser Einstellung bildet bei dem Analysanden die eigentümliche und unmittelbare Empfindung, daß er „mehr als andere mit Gott in direktem Kontakt" stehe. Im Zusammenhang damit ist seine Lebensauffassung durch ein undurchführbares und unmäßiges „Verlangen nach Vollkommenheit" geprägt: Was immer er auch tut, soll „ganz vollendet" sein; der geringste Fehler macht es ihm wertlos und gleichgültig. Dabei beherrscht ihn der unklar formulierte „Idealismus", „besser als andere" sein zu müssen und auch nicht das Geringste verfehlen zu dürfen. Immer wieder fordert er von sich, „alles Irdische aufzugeben", ohne jedoch äußerlich etwas zur Durchführung dieses Vorsatzes zu tun. Dem Leben gegenüber fühlt er sich fremd, auf eigentümliche Weise „eingekapselt" und „von allem Wirklichen isoliert": er „lebt nicht mit". Anderen Menschen gegenüber wird er von Angst und Minderwertigkeitsgefühl gequält, kommt sich dabei aber doch über alle erhaben vor. In der Analyse wird der unmittelbare Hintergrund dieses Vollkommenheitsverlangens sowie der Vorstellung eigener Größe aufgedeckt und kommt mehr und mehr zu Bewußtsein: verdrängte kindliche Phantasien eigener Göttlichkeit:

„Ich bin niemals mit mir zufrieden — ich wünsche vollkommen zu sein — alles Mögliche zu können und zu wissen — ich denke an das Christentum — (und daran,) eine Art Gott zu sein. Das ist es wohl, was ich am tiefsten erstrebe: Göttlich-

keit — und da muß dann auch alles, womit ich mich befasse, vollkommen sein.“ Der Analysand ist sich darüber klar, daß dieses Streben nach Vollkommenheit immer schon die „Grundlage“ seines Wesens gewesen ist, wenn er sich auch erst in der Analyse vollkommen darüber klar wurde. „In mir ist ein ewiges Suchen nach irgendeinem Idealdasein. Das steigert sich bis zu dem Wunsche, Gott zu sein — jedenfalls eine Art Gott. Man selbst und alles, was man tut, soll ganz und gar vollkommen sein.“

Dieser Vollkommenheitsdrang des Patienten spielt nun in alle Lebensverhältnisse hinein und führt schließlich zu einem gänzlichen Mangel an zweckmäßiger Anpassung der Wirklichkeit gegenüber. So interessierte er sich eine Zeitlang lebhaft für Bücher und las alles Mögliche. „Dann aber schien es mir, als müsse ich alle Bücher lesen, die es überhaupt gibt, und als ich die Unausführbarkeit dieser Absicht einsah, kam ich vollständig vom lesen wieder ab. — Und so in allen Dingen: ich verlange zu viel, und das geht nicht.“

In der Form klarer Bewußtheit ist das Religiöse niemals „in ihn eingegangen“, wenn er auch von der Vorstellung beherrscht war, „im Bilde Gottes zu leben — als Gott — abgesondert von allen anderen.“ Er fühlt, daß ihn irgend etwas vom Durchschnittsmenschen trennt, und in unmittelbarer Verbindung damit taucht das spontane Phantasiebild auf, wie er auf dem Gipfel eines Berges Umschau hält. Dieses Gesicht erzeugt in ihm den Gedanken: „Gott, der über die Erde hinblickt — allmächtig.“

Die Wurzeln dieser Göttlichkeitsvorstellungen reichen weit in die Kindheit des Analysanden zurück. Bei dem Gedanken an Religion stellt sich zwanglos folgende „Einfallreihe“ ein: „— — ich bildete mir ein, ich wäre Gott — so müßte ich auch vollkommen sein, ohne etwas verfehlen zu können — aber dann war da auch noch der „wirkliche Gott“, der mich strafen würde, wenn ich etwas schlecht machte. Ich glaube, daß ich als ganz kleines Kind oft Phantasien hatte, die sich darum drehten, ich sei Gott. Ich erinnere mich, daß ich einmal darüber nachdachte, wie ich es anstellen solle, um alles aufzuschreiben, was die Menschen täten[1]). — — Und ich erinnere mich deut-

1) Es gehörte zu den ständigen Spekulationen in der Kindheit des Patienten, darüber nachzudenken, „wie Gott mit allem fertig würde — wie er alles übersehen könne“. Gott war gleichsam „die Instanz, der die Buchführung über alle Menschen oblag und die alle Verfehlungen aufschrieb,

lich, daß ich dachte, die Welt höre bei Christiania auf. Darüber hinaus gab es für mich nichts mehr, und es fiel mir schwer, diese Vorstellung zu überwinden, die im Grunde darauf hinauslief, daß ich selbst das Höchste zu sein wünschte, das, wo alle Dinge enden. — — — Es wird mir immer deutlicher, daß alledem Größenphantasien zugrunde lagen, die letzten Endes in meinen Idealismus ausmündeten. Darum auch meine Reaktion dem Alltäglichen gegenüber: sobald das geringste „Aber" dabei ist, verliere ich vollkommen das Interesse."

Der Patient unterzog sich der analytischen Behandlung seiner Angst wegen: er unterlag einem ständigen Gefühl, „vor diesem oder jenem in Angst zu sein". In Augenblicken, wo er glaubte, etwas vorzuhaben oder irgendwohin zu müssen, verstärkte sich dieses Gefühl bis zu schweren Angstanfällen, und es schien ihm daher unmöglich, irgendwelche Verpflichtungen auf sich zu nehmen. Hatte er eine Zusammenkunft verabredet, oder sollte er in Gesellschaft oder ins Kino — augenblicklich stellte sich der Angstanfall ein. So mußte er sich immer mehr von allem zurückziehen, weil diese Angstbereitschaft ihn vollkommen beherrschte: „Ich denke überhaupt nicht — ich habe ein Gefühl völliger Leere — alles ist darauf konzentriert, daß es nur gelte, die Zeit herumzubringen."

Anderen gegenüber war er passiv und willfährig; konnte sich weder auf natürliche Weise behaupten, noch irgendwelche Ansprüche stellen. Setzte er aber einmal seinen Willen durch, hatte er immer ein schlechtes Gewissen.

Der Analysand war der zweitälteste von vier Brüdern. Der älteste Bruder war drei Jahre älter, während ein um zwei Jahre jüngerer Bruder schon im Alter von vier Jahren starb. Der jüngste Bruder war um sechs Jahre jünger.

Der Vater war von ängstlicher, schwankender Gemütsart und hatte „Neigung zum Märtyrer"; die Mutter war die Dominierende: eine tüchtige Geschäftsfrau, ganz unsentimental und ohne Neigung, Zärtlichkeiten zu erweisen oder zu empfangen.

Die Analyse ergab — und die Mutter bestätigte diesen Befund — daß der Patient als Kind ganz anders gewesen war. Als Erwachsener zur Nachgiebigkeit in allen Dingen bereit, war

---

die sie begingen". Diese Spekulationen waren aber keineswegs dadurch veranlaßt, daß im Elternhause besonders viel über religiöse Dinge gesprochen wurde; religiöse Fragen wurden im Gegenteil kaum berührt.

er als Kind nach der Aussage der Mutter „ungewöhnlich trotzig und nicht gewillt, nachzugeben". Immer suchte er seinen Standpunkt bis zum Äußersten zu behaupten, woraus dann begreiflicherweise beständig Konflikte entstanden, hauptsächlich mit der Mutter. Die Analyse brachte nun zu Bewußtsein, wodurch dieses starke Selbstgefühl und sein ungebändigter Ausdruck gebrochen worden war: „Das Selbstvertrauen ging mir Stück für Stück verloren, weil alles immer in entgegengesetzter Richtung ausschlug, wie ich es wollte. Zweifel an mir schlichen sich ein; und doch hatte ich damals noch ein gut Teil Selbstvertrauen: alles sollte sich um mich drehen — — — aber jedesmal, wenn ich versuchte, mich durchzusetzen, folgte die Strafe auf dem Fuße."

Da er so niemals seinen Willen bekam, noch auch als Nummer Eins behandelt wurde, vor der sich alle zu beugen hatten, vergrub er sich in ein übertriebenes Gefühl, ungerecht behandelt zu sein. Er selbst erklärt den Zusammenhang so: „Alle Energien, die sich sonst im Willen zur Selbstbehauptung betätigen, kommen gleichsam in dem Gefühl einer Benachteiligung zur Auslösung."

Der gänzliche Umschlag des Charakters scheint sich erst im 6. bis 7. Lebensjahre des Analysanden vollzogen zu haben. Zu dieser Zeit etwa hat sich die trotzige Selbstbehauptung des Eigenwillens in ein ständiges Nachgeben verwandelt, das von der selbstquälerischen Freude darüber begleitet ist, mißverstanden und ungerecht behandelt zu sein. Die tiefsten Grundlagen dieses Gefühls gehen jedoch auf erheblich frühere Kindheitseindrücke zurück.

Von entscheidender Bedeutung war hier besonders die Erziehung zur Reinlichkeit. Die Analyse deckte den schweren Konflikt auf, der durch starke anale Tendenzen des Kindes und die peinliche Genauigkeit der Mutter entstand. Hier wurde auch der Keim zu der „Mischung von Lust und Angst gelegt", der für die spätere Neurose des Patienten so wesentlich werden sollte: „Der Reiz — die Spannung, die darin liegt, etwas bei sich zu behalten und nicht eher von sich zu geben, als bis man selbst es will — zugleich aber zu wissen, daß man etwas Verkehrtes tut und es trotzdem zu tun — und dann nachher die Strafe dafür!" „Ich sollte (meine Verrichtungen) machen, wenn die anderen es wollten; nicht, wenn ich selbst es wollte — und so kommt es schließlich dazu, daß man immer, wenn sich ein Lustgefühl einstellt, Strafe erwartet."

Außerordentlich stark befestigte sich die Assoziation zwischen dem Ertrotzen der eigenen Lust und der Angst vor der Strafe durch einen Unfall, der dem Patienten im Alter von zwei bis drei Jahren zustieß. Das Kind pflegte sehr lange auf dem Topf zu sitzen und wurde oft gescholten, weil es nicht fertig wurde. Als es nun eines Tages wieder „zu lange" gedauert hatte, riß es das Kindermädchen ungeduldig hoch, wobei ein Bein des Kindes zwischen die Gitterstäbe des Bettes geriet und gebrochen wurde. Der außerordentlich schmerzhafte Schock wurde von dem Kinde natürlicherweise als Strafe für sein langes Sitzen aufgefaßt, und noch in der Analyse des Erwachsenen lebt der angstvolle Konflikt wieder auf, der sich an die nachfolgende Behandlung knüpfte: „Ich erinnere mich, wie ich auf einem Tische lag und das Bein geschient werden sollte; ich war schrecklich trotzig — wollte nicht still liegen — wurde aber festgehalten — — — will schlagen, bin aber machtlos — — (fühle:) etwas Schreckliches wird sich ereignen, wenn man mich überwältigt." In der späteren Neurose des Patienten spielt die Geschichte dieses Beinbruchs eine wesentliche Rolle.

Auch auf anderem Gebiete kam es zu schweren Konflikten, die zu Verdrängungen führten. So erfuhr beispielsweise der interessierte Versuch des noch ganz kleinen Kindes, der Mutter nach den Genitalien zu fassen, um sie zu untersuchen, eine äußerst scharfe Abweisung.

Der Patient fühlte selbst, nachdem ihm diese Szene in der Analyse bewußt geworden war, von wie erheblicher Bedeutung sie für seine Entwicklung werden mußte. Der innere Zusammenhang wird ihm auf folgende Weise klar: „Ein ganz kleines Kind, das bisher für seine Umgebung noch keinerlei Interesse gezeigt hat — — — das aber eben beginnt, sich (für die Dinge) zu interessieren und (sie) zu untersuchen — alles ist ja doch für einen selbst da — damit habe ich jetzt direkt ‚Fühlung' — — später mußte ich dann alles Mögliche untersuchen, sogar Mutters Geschlechtsteil — das zerstörte dann alle weitere Entwicklung — ich *durfte* mich wohl für nichts interessieren — *mußte* immer zurückweichen — — (entweder) ich wurde zurückgescheucht oder das Interesse blieb (von selbst) aus."

Später kommt dann noch eine Reihe anderer, traumatisch wirkender sexueller Szenen hinzu, welche die Angsthemmung bei sexuellem Interesse noch verstärken. Diese Hemmung gewinnt kategoriale Bedeutung: der Erwachsene hat Angst, sobald er sich für *irgend etwas* interessiert.

Eine erhebliche Rolle für die Entwicklung des Analysanden spielte auch seine heftige Eifersucht dem Vater und den Brüdern gegenüber: „Ich weiß, daß ich mir wünschte, alle außer Mutter sollten sterben.“ — Die Geburt eines jüngeren Bruders wurde zu einem Wendepunkt im Leben des Patienten. Bis dahin hatte er immer im Mittelpunkt gestanden, war stets „in den Vordergrund gestellt“ und bewundert worden; jetzt aber fühlte er sich mehr und mehr durch den jüngeren Bruder verdrängt, der nun Mutters „Bester“ geworden war. Der Gedanke überkam ihn, daß er „der Mutter nicht gut genug gewesen wäre, der Jüngste zu sein — und daß sie darum einen anderen haben wollte“. Immer wieder taucht in der Analyse der Gedanke auf, er müsse den jüngeren Bruder überflügeln, um den alten Platz bei der Mutter zurückzugewinnen. Der maßlose Wunsch, alle anderen hinter sich zu lassen und in jeder Beziehung der Erste sein zu wollen, hat eine seiner tiefsten Wurzeln in dieser Konstellation.

Der Konflikt, der mit der Geburt des zwei Jahre jüngeren Bruders gegeben war, muß im Zusammenhang mit dem allgemeinen Konflikt zwischen primitiv „narzißtischer“ Selbstbehauptung und dem Widerstand der Umwelt betrachtet werden. Bei der Anlage des Patienten scheint dieser Konflikt besonders schwerwiegend geworden zu sein. Während der Analyse wird er ihm in einer Form bewußt, die an die Reaktionsart der glossolalen Analysandin erinnert[1]: „Mehr und mehr entdeckt man, daß man nicht tun kann, wie man gern möchte — die anderen Menschen interessieren sich auch noch für andere Dinge — nehmen nicht nur Rücksicht auf einen — — — ein kleines Kind tut dies und jenes, um zu zeigen, wie groß und tüchtig es ist — so geht es mir im Grunde auch jetzt: ich möchte gewissermaßen, daß alle Menschen wissen, was ich tue — ja ich fordere es sogar in einer Weise direkt. Aber dann wird man gescholten — weil die anderen dem ohne Verständnis gegenüberstehen — — — ich denke jetzt an das mit den Exkrementen: ich wollte zeigen, was ich schon könne, und war sehr stolz darauf — da bekam ich Schelte dafür — — so ist es gekommen, daß alles Lustbetonte für mich zu etwas Unrechtem wurde.“

In dem Konflikt zwischen starker infantiler Selbstbehauptung und dem Widerstand der Umwelt, sowie der Kränkung durch das Beiseite-gesetzt-sein hatten nun die kindlichen Wunschphantasien, die sich nach und nach entwickelten —

---

1) Vgl. Fall 1, S. 22f.

selbst Gott zu sein, und der damit zusammenhängende Anspruch auf Vollkommenheit — eine doppelte Aufgabe zu erfüllen. Einmal dienten sie als Schutz vor dem Schuldgefühl und dem Gedanken an Strafe: Vollkommenheit war notwendig, damit einem niemand etwas zu sagen habe; und war man erst Gott, so brauchte man eine Strafe nicht mehr zu fürchten. Verschiedenartige angsterfüllte Höllenphantasien quälten den Patienten in seiner Kindheit, und er ist selbst der Ansicht, daß der Gedanke, Gott zu sein, in engem Zusammenhange damit steht.

Was aber weiter dem Gedanken, Gott zu sein, eine solche Stärke verleiht, daß er orientierenden Einfluß auf das ganze fernere Leben des Patienten wie auf seine spätere Einstellung der Religion gegenüber gewinnt, ist dieses: In dem Gedanken, Gott zu sein, lebt die ganze primitive Selbstherrlichkeit des Kindes wieder auf, und er befriedigt die „Größenwünsche", die durch Konflikte mit der Umgebung zu sehr verkümmerten, um sich in gesunder Entwicklung nach außen hin zu entfalten.

Natürlicherweise war der Gedanke, Gott zu sein, ein Trost in aller Zurücksetzung: Gott ist über alle anderen erhaben und da er die Vollkommenheit selber ist, vermag er auch die Sehnsucht der Mutter so ganz zu stillen, daß sie keines anderen mehr bedarf. Das Vollkommenheitsideal verbindet sich unmittelbar mit dem Gedanken, die Mutter für sich allein zu haben: „— sich selbst genug — nur Mutter und ich — — — —". „Man muß jemand haben, der alles für einen tut, selbst aber derjenige sein, der alles zu sagen hat." Diese Wunschphantasie bringt der Patient mit dem Gefühl in Verbindung, vollkommen von der Wirklichkeit isoliert und „ganz eingekapselt" zu sein. Und er sagt selbst, daß sich mit dem Gedanken an ein Zurückkehren in den Mutterleib für ihn ein „wirkliches Gefühl" verbinde; es sei gerade so, „als liege man abgesondert von der Welt in einem Ei".

Somit zeigt uns die Analyse unter einer Oberfläche von Passivität, zurückweichender Nachgiebigkeit und übertriebenem Entgegenkommen einen ungewöhnlich stark entwickelten trotzigen Eigenwillen, sowie Selbstbehauptung und den Anspruch, der Mittelpunkt aller Dinge zu sein. In ihrer Wirkung nach außen sind diese Impulse jedoch gehemmt, weil die Expansionskräfte durch schwere Konflikte gebrochen wurden. Gerade aber, weil sie verdrängt wurden, haben sich Wünsche und Ziele in der ursprünglichen infantilen Form bewahrt und üben als unklarer Idealismus noch auf das Leben des Erwachsenen ihren

Einfluß aus. Immer mehr wird dem Patienten im Laufe der Analyse der Zusammenhang klar, in dem sein bisheriges vages Vollkommenheitsideal mit seinen kindlichen Vorstellungen von Größe und egozentrischer Empfindung steht: „Noch immer lebt in meinem Innersten das Ideal fort, alles zu haben und vollkommen zu sein — ich muß der Erste sein, kann niemand über mir ertragen — — — alles soll vollkommen sein — und ist auch nur das geringste „Aber" dabei, so wird es von dem Ideal nicht anerkannt und verworfen — — ich kann den Gedanken dieses Ideals gleichsam durch alle diese Jahre verfolgen — — — es ist das Kindheitsideal, nach dem ich mich jetzt noch sehne: — — der Mittelpunkt der ganzen Welt zu sein." —

Nach dem Material, das die Analyse brachte, kann es somit kaum zweifelhaft sein, daß zwischen der infantilen „Selbstherrlichkeit" und dem religiös geprägten „Vollkommenheitsideal" des Erwachsenen ein Zusammenhang besteht.

Fall 5

Der Analysand ist 25 Jahre alt, Student der Theologie und evangelisch-lutherischen Bekenntnisses. Seine Religiosität äußert sich wesentlich als „Sehnsucht nach dem Ewigen" und weist deutliche Zusammenhänge mit einem mystischen Naturgefühl auf. „Ich muß immer ins Gebirge hinauf, wenn ich zu Hause bin. Ich steige wie ein Kind auf die Berge, vergesse alles, was hinter mir liegt — wie der erste Mensch — eins mit dem Ewigen, sehe ich überall Gott. Wenn ich Pfarrer werde, möchte ich gern an einem Orte wohnen, wo ich beschneite Berge sehen kann." Weiter äußert sich sein religiöser Drang in einem Streben nach Reinheit und wird mit „asketischen" Übungen — wie körperliches Training, Enthaltung von Nikotin und Alkohol — in Verbindung gebracht. Seit dem Übergangsalter hat er sich mit schweren Selbstvorwürfen herumgeschlagen, die das Sexuelle, hauptsächlich die Onanie betreffen und die ihm so zusetzten, daß er sich gelegentlich mit dem Gedanken an Selbstmord trug. Nach mehr oder weniger langen Depressionsperioden — in denen er sich von allem und jedem fortsehnte — konnte ihn ein eigentümliches Glücksgefühl überkommen, ein Gefühl von „Entrücktheit", von „Gottesfrieden", das einer völligen „Auslöschung" nahe kam: „Um keinen Preis möchte ich die Stunden meines Mißmutes entbehren. Es ist schrecklich, wenn sie mich überkommen, aber sie sind die notwendige Voraussetzung für das Gotteserleben nachher."

Der Grund, warum er sich in analytische Behandlung begab, waren Depressions- und Angstzustände, sowie Selbstvorwürfe über Onanie und homosexuelle Tendenzen. In der Analyse tritt nun hauptsächlich zweierlei in den Vordergrund: einmal ein starker Sexualwiderwille, der darauf zurückgeht, daß der Patient als kleines Kind Zeuge sexueller Szenen zwischen den Eltern geworden war und außerordentlich stark darauf reagiert hatte. Was er dabei gesehen, erschien ihm „niedrig", „gemein", ja direkt „schweinisch". Später fühlte er immer starke Scham, wenn auf Sexuelles hingedeutet wurde. Vor allem aber erinnert er sich einer bestimmten Szene, die bei der Rückkehr seines Vaters von einer gelegentlichen Reise vor sich ging: „In dieser Nacht schliefen meine Eltern bei offener Tür. Ich war neugierig, hörte etwas und verstand, daß mein Vater Beilager haben wollte, während meine Mutter ziemlich nervös darauf hinwies, daß doch schon genug Kinder da seien. „Vater, rief ich da, was machst du mit Mutter?" — In der Folge war es dem Patienten unmöglich, mit anzuhören, daß jemand ein Kind bekommen solle. Beim bloßen Gedanken daran wurde er rot und flüchtete sogar, als die Mutter in seinem elften Lebensjahre wieder ein Kind bekam, von Hause fort. — Mit dieser Sexualabneigung im Einklang stand seine Ansicht von den Frauen überhaupt: entweder betrachtete er sie als Dirnen, als Sexualwesen niedrigster Art, die die Begehrlichkeit des Mannes weckten, oder sie erschienen ihm als reine, heilige und erhabene Geisteswesen, denen gegenüber jegliche sexuelle Annäherung Sünde war[1]).

Im Zusammenhang mit dem Sexualwiderwillen deckte die Analyse eine starke „Mutterfixierung" auf. Der Patient war das Lieblingskind seiner Mutter gewesen und sehnte sich noch immer nach ihren Zärtlichkeiten, von denen er glaubte, nie genug bekommen zu können. Ein Leben ohne die Mutter war für ihn schlechterdings undenkbar: „Wenn meine Mutter stürbe, wäre es für mich unmöglich, weiterzuleben." Und so malte er sich in einer häufigen Phantasie das Zusammenleben mit ihr aus, wenn der Vater stürbe: „Ich denke darüber nach, wie alles geordnet werden sollte, wenn Vater tot wäre. Es ist klar, daß Mutter dann zu mir ziehen und bei mir wohnen müßte."

Auch in diesem Falle finden wir den Zusammenhang zwischen Form und Inhalt der religiösen Sehnsucht und den Fak-

---

1) Vgl. S. Freud, Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens. Ges. Schrift. Bd. V.

toren, welche die Analyse aufdeckte. „Das Ewige", dem hier die religiöse Sehnsucht gilt, ist das Reine, Heilige, Unberührte, das unter dem Bilde einer Allmutter aufgefaßt und aller sexuellen Atributte entkleidet ist. Im Kontakt mit diesem Ewigen, wie er es besonders stark in den reinen Schneeweiten des Gebirges erlebt, findet er auch die Lösung seiner quälenden Sexualkonflikte: „Das Verlangen, in den Bergen allein zu sein, ist stärker als mein Sexualtrieb. Mir wird so ruhig zu Mute, wenn ich dorthin komme. Da schwindet jede Angst, und ich fühle den Kontakt mit der Natur und dem Ewigen. Dort bin ich zu Hause."

Fall 6

Der Analysand ist 32 Jahre alt und reformierter Theologe. Eine starke Neigung zur Mystik und eine negative Einstellung dem dogmatisch-kirchlichen Christentum gegenüber zeichnen ihn aus. Bei der Religion handelt es sich für ihn lediglich darum, „Gott direkt zu erleben", so daß es „zu einer Verschmelzung des Individuellen mit dem Göttlichen" kommen kann. Damit hängt auch zusammen, daß er die katholischen Kirchen den lutherischen und reformierten vorzieht: „Oft schon ist es mir dort begegnet, daß ich mich selbst vergessen, meine Individualität verlieren konnte. Ich hatte dort ein Gefühl, als schmölze ich mit den Dingen um mich her zusammen und ginge ganz im Göttlichen auf." Der Analysand ist verschiedentlich Gast in katholischen Klöstern gewesen und hat auch gelegentlich den Gedanken einer Konvertierung gefaßt: „Was mir in den Klöstern zusagt, ist die mystische Stimmung — so ganz fern der Erde, friedlich und ruhig. Wenn ich mich in den Klöstern aufhielt, hatte ich keinerlei Glauben an einen persönlichen Gott, sondern empfand das Göttliche unmittelbar." — Auch die buddhistische Göttin der Liebe, Kwanyin, „die alles für die Menschenkinder opfert", zieht ihn seltsam an.

Während der Analyse rückt nun das Verhältnis zur Mutter in den Vordergrund: „Ich glaube, daß ich einzig und allein immer nur meine Mutter geliebt habe." Und er hat auch selbst das Gefühl, daß seine religiöse Sehnsucht damit zusammenhängt: „Der Religion gegenüber fühle ich etwas Feindliches und wunderbar Anziehendes zugleich. Mir ist aber, als sei es wesentlich die Religion meines Vaters, die ich ablehne[1]). Ich glaube, daß meine Mutter in ihrer Religion viel innerlicher

1) Der Vater war Geistlicher.

empfand als er. Es lag so etwas Friedvolles über ihr, wenn sie dasaß und in der Bibel las, daß sich über das ganze Zimmer eine Stimmung verbreitete wie aus einer anderen Welt. Ich glaube, es war dasselbe, was ich in den katholischen Kirchen erlebte — da kommt auch ein solcher Friede und solche Sicherheit über mich. Läßt sich wohl etwas Friedvolleres denken als die Madonna mit dem Jesuskinde?" — Die starke Mutterfixierung des Patienten tritt in seinen Träumen hervor, die von zahlreichen Symbolen einer maximalen Mutterregression durchsetzt sind. Einige Beispiele mögen das erweisen: „Ich sehe eine Mutter mit einem Säugling; die Mutter zerbricht ein Ei und gibt es dem Kinde durch seine Genitalien ein. Da verschwindet das Kind; und gleich nach dem Erwachen denke ich an die Rückkehr in den Mutterleib." — Ein anderer Traum: „Ich bin in einen engen Raum eingeschlossen, fast wie in eine Kiste, und zittere schrecklich." Zu dem „engen Raum" wird unmittelbar „Mutterleib" assoziiert. Und wie im Falle der glossolalen Analysandin[1]) tritt auch hier in Verbindung mit den Regressionstendenzen ausgesprochene Depersonalisation auf: „Oft überkommt mich ein solches Gefühl von Unwirklichkeit, daß ich mich frage: ‚bin ich es, oder bin ich es nicht?'" — Besonders häufig treten Todesphantasien auf, die den Patienten oft ganz unvermittelt überfallen: „Wie viele Male habe ich gedacht, daß es eigentlich das beste wäre, zu sterben. Es kann mich dann eine fast unwiderstehliche Lust anwandeln, mich unter ein Automobil zu werfen, und Wasserfälle haben in dieser Stimmung eine besondere Anziehungskraft für mich.... Was soll das alles? Ich möchte gern Priester werden, aber ich fürchte, mein Glaube ist zu schwach. Ich müßte Gott unmittelbar erleben. Ich habe viel darum gebetet; besonders einmal in Würzburg, wo ich von Kirche zu Kirche ging, mich auf die Knie warf und flehte — teils um ein direktes Gotteserlebnis, teils um Befreiung von geschlechtlichen Versuchungen — — bald um das eine und bald um das andere — — beides läuft aber wohl auf dasselbe hinaus. Ich meinte, wenn mir nur ein wirkliches Gotteserlebnis zuteil würde, so müßte alles Geschlechtliche darin auslöschen."

Diese ausgesprochene Sehnsucht nach der ursprünglichen und vollen Vereinigung mit der Mutter steht in engem Zusammenhang mit einem bestimmenden Erlebnis aus dem

---

1) Vgl. Fall 1, S. 13f.

2. Lebensjahr des Analysanden: der Geburt eines jüngeren Bruders, der nun den „ersten Platz“ in der Liebe der Mutter einnahm. Eine Reihe von Reaktionen zeigen hier deutlich die starke Eifersucht des Kindes und seinen Wunsch, den Rivalen wieder zu verdrängen und so mit ihm abzurechnen. So begeht der Knabe zu wiederholten Malen „Attentate“ gegen den kleinen Bruder und fügt ihm gelegentlich einen so ernsthaften Schaden zu, daß die Narbe davon für das ganze Leben zurückbleibt. Mit diesem Kindheitserlebnis hängt die gesamte spätere Fehlentwicklung des Patienten in ausgedehntem Maße zusammen.

Die überquellende Sehnsucht, mit der Mutter so eng wie möglich vereint zu sein, ist auch ein vorherrschendes Moment in dem Seelenleben des Erwachsenen. Nach allem, was die Analyse ergab, steht auch die Form seiner religiösen Einstellung — das Verlangen nach „unmittelbarem Gotteserlebnis“ und mystischer „Verschmelzung mit dem Göttlichen“ — in engstem Zusammenhang damit.

Fall 7

Der Analysand ist 23 Jahre alt und Student der Naturwissenschaften. Seine religiöse Einstellung wird durch die Sehnsucht nach etwas charakterisiert, das ihn „von der Lebensangst befreien kann“. Religion ist ihm gleichbedeutend mit Ruhe. Der landläufigen Form des Christentums steht er vollkommen gleichgültig gegenüber, wie er sich überhaupt keine bestimmte Vorstellung vom „Göttlichen“ macht. Er weiß nur um die ständige Unruhe in seinem Innern, um ein Gefühl, daß er es „nicht gut hat“ und um einen Drang nach etwas „Höherem“ und „Reinerem“. Manchmal, besonders während des Abendgottesdienstes, kann er erleben, wie „Ruhe“ in ihn einzieht; und dann ist es ihm, als ob die Umwelt mit aller ihrer Last versinke.

Der Grund, warum er sich der analytischen Behandlung unterzog, waren starke homosexuelle Tendenzen, die Depressions- und Angstanfälle mit sich führten. Er kämpfte einen harten Kampf gegen seine „unnatürliche“ Neigung, weil er fühlte, er müsse jeden Halt im Leben verlieren, wenn er der Versuchung nachgäbe. In seinen homosexuellen Phantasien spielt er bald die aktive, bald die passive Rolle. — Als Hintergrund seiner Homosexualität deckte die Analyse eine starke „Mutterfixierung“ sowie einen ausgeprägten Narzißmus

auf[1]). Er glaubte, eine besondere „capacité de souffrir", eine eigene Leidensfähigkeit, zu besitzen; und in seinen sexuellen Phantasien spielte stets der Spiegel eine Rolle. Um in seiner Onanie Befriedigung zu finden, mußte er sich dabei „ganz nackt im Spiegel sehen."

Ein Traum, den er während der Analysenzeit hatte, erhellt den Hintergrund seiner religiösen Einstellung:

„Mir schien, als komme Christus ganz in Weiß gekleidet auf mich zu; und da kam mir der Gedanke, daß er mich erlösen könne. Ich weiß nicht, was gesprochen wurde; aber jedenfalls fragte er mich, ob ich glaube. Ich antwortete, daß ich es nicht täte, und bekannte meine Verzweiflung darüber. Wie ich nun zu ihm aufblickte, sah ich, daß er seiner Mutter glich — d. h. eigentlich meiner Mutter — und da nahm er meinen Kopf in seine Hände und küßte mich."

Der unmittelbare „Einfall" zu diesem Traume ergab folgendes:

„Das Wesentliche an dem Traume war, daß Christus so auffallend meiner Mutter glich. Ich muß daran denken, wie ich letzthin zu Hause auf Besuch war. Da störte sie mich verschiedentlich, und ich war böse auf sie. Dann aber sah ich sie ein paarmal, wenn Vater brutal gegen sie gewesen war — ihr leidendes Gesicht, so voller Tränen, wirkte stark auf mich, und ich bekam solches Mitleid mit ihr, daß es mich fast körperlich schmerzte. Als ich dann wieder von Hause fortreiste und die Nacht über in der Eisenbahn fuhr, überfiel mich eine ungeheure Sehnsucht nach ihr und gleichzeitig ein so heftiges Mitleid, daß ich in meiner Schlafkoje bittere Tränen vergoß. Nun habe ich ihr unlängst geschrieben, sie möchte mir verzeihen, und ihr gesagt, daß ich gern mit ihr zusammenwohnen will.... Auch Christus war ja ein leidender Mensch; im Traume war er ganz in Weiß gehüllt. Dabei schwebt mir Thorvaldsens Christus vor — das Weiße gleichsam als Symbol der Reinheit. Hier mischt sich mir der Gedanke an meine Mutter ein, ohne daß ich seine Beziehung zu dem Weißen recht erkennen kann.... Ich brauche einen Befreier in Liebe. Christi Mission war es, den zu erlösen, der dem Geschlechtstrieb nicht widerstehen konnte. Dabei fällt mir ein, daß Christus etwas Ähnliches erlebt

---

1) Über den Zusammenhang von Narzißmus und Homosexualität vgl. S. Freud, Zur Einführung des Narzißmus. Ges. Schrift. Bd. VI, S. 170 ff.; sowie ders., Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Ges. Schrift. Bd. VII, S. 442.

haben muß wie ich selbst: um überhaupt einen Begriff davon zu haben, daß ein Mensch „verloren gehen“ könne.... Christus gleicht seiner Mutter. Im Traume selbst dachte ich wohl nicht, daß es meine Mutter sei, glaube aber, daß es mich wie ein irdischer Zug an Christus berührte. Mir scheint, als müsse in diesem Zusammenfließen von seiner und meiner Mutter eine Identifizierung von Christus und mir liegen.... Was mir dabei einfällt.... ja: daß Christus auch als Geschlechtswesen mir gleich war. Das schien mir zwar ein unziemlicher Gedanke zu sein, aber ich konnte nicht verhindern, daß er mir kam.“

Die Rettung in seinem verzweifelten Kampf gegen die homosexuellen Neigungen sieht der Patient in einer Flucht aus der Sexualität überhaupt. Und das ist es auch, was seiner religiös gefärbten Sehnsucht nach dem „Reinen“, das „Ruhe“ bringen kann, das Gepräge verleiht. Das Reine ist ihm in Christus verkörpert, auf dessen Bild er jedoch Züge der Mutter überführt. Mit seinen ausgebreiteten Armen und in leuchtendes Weiß gekleidet steht Christus vor ihm als die „reine Mutter“, die ihr Kind zu sich nimmt, es tröstet und beruhigt.

Gleichzeitig aber findet sich in seiner Religiosität ein Zug, der seinem starken Narzißmus entspricht: Christus muß ihm gleich gewesen sein. Und so findet sich denn in ihm ein eigentümlicher Drang nach Selbstgenügen und Selbstvergottung, der ihn von der ganzen übrigen Welt scheidet und in Göttlichkeitsphantasien zur Auslösung kommt. So erzählt er auch, daß er oft an Rousseau denken müsse, „der sich zum Schluß mit Gott identifizierte und in einem jenseitigen Leben sein Genügen darin finden werde, sich selbst anzuschauen“.

Fall 8

Der Analysand ist 28 Jahre alt und von Beruf Kaufmann. Er bekennt sich zu einem ausgesprochen orthodoxen Christentum und vermag sich überhaupt keine Religion zu denken, es sei denn in Verbindung mit der dogmatischen Erlösungslehre. „Meine Religion ist orthodox. Es gibt nur einen Weg: das Bewußtsein der Sündhaftigkeit und die Umkehr. Und wenn ich auch nicht von mir sagen kann, daß ich dieses Ziel ganz erreicht habe, so habe ich doch das sichere Gefühl, daß ein Gott ist, und oft fühle ich sein Auge auf mir ruhen.“ Gegenüber der „liberalen Theologie“ reagiert er äußerst stark, da sie ihm eine Verflachung der Religion zu sein scheint: sie habe

nicht erkennen wollen, „daß wir durch das Nadelöhr der Erkenntnis eigener Sündhaftigkeit gehen müssen, um erlöst zu werden". Zu einer wirklich moralischen Lebensführung kann seiner Meinung nach nur der gelangen, der „Sündenvergebung" und „Heiligung" am eigenen Leibe erlebt hat.

Der Patient litt an Angst- und Depressionszuständen in Verbindung mit einem ausgesprochenen Mangel an Selbstvertrauen und quälte sich mit den ernsthaftesten Selbstvorwürfen hinsichtlich seines Verhaltens dem verstorbenen Vater gegenüber.

Die Analyse deckte nun einen ausgesprochenen Haß gegen den Vater auf, der ein starker und selbstbewußter Mann gewesen war und Willen und Selbstvertrauen bei dem Sohne gebrochen hatte. „Du bist der dümmste Junge im ganzen Lande", pflegte er zu sagen. Bei einer derartig betont absprechenden Einstellung seitens des Vaters mußte notwendig in dem Knaben ein Minderwertigkeitsgefühl entstehen, das noch durch den erschwerenden Umstand verstärkt wurde, daß der Junge während seiner ganzen Entwicklung schwächlich blieb. Das verhinderte indessen nicht, daß sich eine starke Protesteinstellung gegenüber dem Vater entwickelte, die mit dem Wunsche, ihn zu überwinden, Hand in Hand ging: „Im Grunde war immer irgendwie ein Wettstreit zwischen Vater und mir: er wollte sich auf meine Kosten hervortun; besonders wenn Damen zugegen waren, spreizte er sich und machte sich jung. Wenn ich ihn mit solchen Augen sehe, so geschieht das wohl nur deshalb, weil ich mich selbst an seine Stelle wünschte. Was haben wir beide doch für Qualen gelitten, um uns vorteilhaft auszunehmen!" — Die drückende Angst und das Schuldgefühl, die in so hohem Grade die gesamte Lebenseinstellung des Patienten beeinflussen, gehen in erster Linie auf sein Verhältnis zum Vater zurück. Ständig tauchen in seinen Träumen Todesphantasien auf, deren Wunschinhalt sich gegen das Leben des Vaters richtet: er sieht ihn „von einem hohen Felsen abstürzen, blutig und zerschellt"; und als dann der Vater wirklich stirbt, macht er sich beständig Selbstvorwürfe, als ob er schuld an seinem Tode sei. Im Traume ruft er ihn wieder ins Leben zurück, wobei sich dann „das Verhältnis immer viel idealer als früher" gestaltet.

Hand in Hand mit den Selbstvorwürfen wegen der Todeswünsche geht ein drückendes Schuldgefühl wegen exzessiver Onanie. Die Onanie war ihm aufs strengste vom Vater verboten worden, der dem Jungen als Strafe sogar Kastration androhte.

So folgte die Angst jeder Übertretung des väterlichen Verbotes unmittelbar auf dem Fuße: „Jedesmal, wenn ich onanierte, hatte ich das Gefühl, als sähe ein Auge auf mich.“ Immer aber, wenn er der Versuchung unterlegen war, nahm mit der Angst vor dem Vater auch der Haß gegen ihn zu und der Wunsch, ihn zu beseitigen.

In der religiösen Einstellung des Patienten spielt nun gerade das Schuldgefühl die Hauptrolle, und die Angst, die das Verhältnis zum Vater geschaffen hatte, wird auf Gott übertragen. Somit kann er nicht eher Frieden finden, als bis Gott ihm seine Sünden vergeben hat und mit ihm ausgesöhnt ist. Er muß also durch das „Nadelöhr“ des Bewußtseins der Sündhaftigkeit und der Umkehr hindurch, damit Gott ihn „heiligen“, alles Minderwertige von ihm nehmen und ihn für das Leben ertüchtigen kann.

Fall 9

Der Analysand ist 25 Jahre alt, Student der Theologie und evangelisch-lutherischen Bekenntnisses. Selbst charakterisiert er seine religiöse Einstellung als „religiöse Unruhe“; Schuldgefühl und Sühnegedanke herrschen darin vor. „Religion soll gutes Gewissen geben.“ — Schon als Kind kannte er das Verlangen, an Gott glauben zu wollen, und „erstrebte einen religiösen Durchbruch“. Immer wird er von religiösen Anfechtungen gequält, von „Angst und Zweifel“; er kennt sich „nicht gut genug“ und wartet auf „die große Krise, die die Entscheidung bringen soll“. „Ein persönlicher Gott muß hinter dem Dasein stehen; und der wird mich einmal zum Siege führen über alles Böse.“

Der Patient war scheu und zurückhaltend, litt an perversen Tendenzen (crimen bestiale) und war von einem drükkenden Angst- und Schuldgefühl heimgesucht. Es war ihm praktisch unmöglich, öffentlich aufzutreten, und so sah er denn seine ganze künftige Tätigkeit als Geistlicher in Frage gestellt.

Der Vater war ein „harter und ungerechter“ Mann, der auf den Knaben wegen des geringsten Versehens losfuhr, ihn schalt und prügelte. Der erste Kindheitseindruck, dessen er sich erinnert, ist folgender: „Eines Sonntags war bei uns zu Hause Andacht. Ich war noch ganz klein, wollte aber doch gern mitsingen. Mein Vater befahl mir zu schweigen — ich konnte ja auch kaum singen — aber ich fing trotzdem wieder damit an, so daß mein Vater wie rasend wurde und mir mit Schlägen drohte.“ Der Vorfall ist für die angewandte Erziehungsmethode

charakteristisch: eine ständige und brutale Unterdrückung der Aktivität und des kindlichen Expansionstriebes. So entwickelte sich in dem Jungen schon früh eine immer mehr zunehmende Bitterkeit gegen den Vater, und haßerfüllte Wünsche stiegen auf, die aber verdrängt wurden. Doch die unterdrückten Aggressionstendenzen machten sich in gelegentlichen „Fehlreaktionen" Luft: „Einmal sollte ich Vater beim Kartoffelgraben helfen; dabei schlug ich ihn mit meiner Forke gegen den Kopf. Das geschah ganz versehentlich, aber trotzdem empfand ich ein heftiges Gefühl von Reue dabei. Natürlich bekam ich ordentlich Prügel, trotzdem ich gar nicht dafür gekonnt hatte." — Immer klarer kommt es dem Analysanden im Verlauf der Analyse zu Bewußtsein, daß sein starkes Schuldgefühl in erster Linie auf sein Verhältnis zum Vater zurückzuführen ist: „Mein Vater .... ich glaube fast, daß er es sein muß, der den Grund für mein Schuldgefühl gelegt hat. Er stieß mich immer auf das Gewissen hin, sobald ich irgend etwas verfehlt hatte. Er sagte, wenn ich mein Gewissen verloren hätte, müsse ich Gott bitten, daß er mir helfe, es wieder zu finden .... oft war in mir eine rasende Wut gegen ihn; ich wagte zwar nicht, ihm etwas ins Gesicht zu sagen, aber wenn ich genügend weit von ihm entfernt war, ballte ich die Fäuste und ließ meinen Affekt ausrasen. Es war rein, als sollte es so sein, daß ich ihn haßte .... ich wurde böse auf ihn, wenn ich mit ihm zusammen arbeiten mußte. O, ich komme nicht davon los, wie ich ihn damals mit der Forke gegen den Kopf schlug .... und es war doch ohne meinen Willen geschehen."

Auf dem Hintergrunde des Verhältnisses zum Vater muß auch die religiöse Einstellung des Patienten betrachtet werden. In ihr finden wir die Unruhe, die Angst und den Zweifel, die Anfechtungen und das mangelnde Sicherheitsgefühl wieder, die auch für sein Verhalten gegenüber dem Vater charakteristisch sind. Aber das Schuldgefühl drängt zum Versuch der Sühnung; und wenn die Schuld gesühnt und das rechte Verhältnis zwischen Vater und Sohn wieder hergestellt ist, wird Gott ihm ein gutes Gewissen schenken und damit Selbstvertrauen und neuen Lebenswillen.

Fall 10

Der Analysand ist 30 Jahre alt und Bankbeamter. Seine Einstellung zur Religion ist vollkommen negativ. Er will von keinem Gott etwas wissen, wenn auch nicht aus Gleich-

gültigkeit den religiösen Werten gegenüber, so doch aus leidenschaftlichem Trotz. Er lehnt sich auf gegen Gott, weil Gott es zuläßt, daß es ihm so schlecht geht: „Heute nacht schlief ich kaum einen Augenblick. Ich lag nur immer und dachte: kann das einen Gott geben, so schlecht, wie ich es habe? Das Ganze ist ja so sinnlos. Gestern Abend — vor der schlaflosen Nacht — war mir so wohl gewesen — das mußte natürlich bestraft werden. Ich klage Gott an; er soll mir am jüngsten Tage Rechenschaft geben. Ich will nicht zu ihm beten, weil es am besten ist, Gott vergißt mich und wird gar nicht erst aufmerksam auf mich. Auch meine Mutter soll nicht mehr zu Gott beten." — Auf der gleichen Linie mit der Protesteinstellung Gott gegenüber steht ein ausgesprochener Widerwille gegen jede Autorität, vor allem gegen Geistliche, die er kaum sehen kann. Dabei wird er von einem drückenden Schuldgefühl gequält und trägt eine ständige Unruhe mit sich herum.

Als Hintergrund seiner aufrührerischen Einstellung Gott gegenüber deckte die Analyse einen starken Haß gegen den Vater auf: Der Patient, der an schwerer Arbeitshemmung litt, war als uneheliches Kind geboren worden, da sein Vater starb, bevor noch eine Heirat zustande kam. Die Mutter hatte sich in äußerster Dürftigkeit durchschlagen müssen und viel darunter gelitten, daß sie ein „lediges" Kind besaß. Auch dem Knaben selbst war seine Ausnahmestellung als „Unehelicher" oft schmerzhaft zu Bewußtsein gekommen. Auf der Straße hatte man es ihm nachgerufen, und in der Schule hörte er gelegentlich darauf hinzielende Anzüglichkeiten. Einen unauslöschlichen Eindruck hatte es auf ihn gemacht, als der Lehrer einmal zu einem Jungen sagte, der auch ein „Unehelicher" war (sich aber mit dem Namen seines „natürlichen" Vaters nannte): „Du schmückst dich mit fremden Federn, Ole!" — Durch alle diese Erfahrungen entwikkelte sich in dem Knaben, neben einem überwältigenden Unterlegenheits- und Minderwertigkeitsgefühl, ein erbitterter Haß gegen den unbekannten Vater, der für ihn schuld an allem Unglück war. Von dem Vater übertrug sich dann der Haß des Knaben auf alle Autorität überhaupt: Wie die Lehrer auf der Schule, sah er auch in seinem späteren Leben alle, die ihm übergeordnet waren, als seine natürlichen Feinde an. Es war ihm unmöglich, auf der Straße „jemanden zu grüßen, der auf einer höheren Rangstufe stand" als er selbst; und wenn er zufälligerweise seinem Chef begegnete, machte er einen Umweg, um den Gruß zu umgehen. Am allerwenigstens aber hatte er für Geist-

liche übrig — für „diese Leute, die über die Reinheit des Ehelebens schwatzen, aber sofort mit ihren Frauen ‚kleben', wenn sie glauben, unbeobachtet zu sein". — Demgegenüber fühlte er eine tiefe Sympathie für alles, was „ganz unten auf der Rangleiter" stand und liebte es, mit Straßenmädchen und Landstreichern zu verkehren.

So gelangte er schließlich dazu, das ganze Leben vom Standpunkt des väterlichen Unrechts gegen den Sohn zu betrachten, und das gab auch seiner Einstellung der Religion gegenüber das Gepräge. In dem Aufruhr gegen Gott spiegelt sich der Aufruhr gegen den Vater wider; und so ist es denn nicht Gott allein, sondern auch der leibliche Vater, der ihm am jüngsten Tage Rechenschaft geben soll, weil er ihn in die Welt gesetzt hat, ohne, wie es recht ist, für ihn zu sorgen.

Fall 11

Der Analysand ist 30 Jahre alt und Geschäftsmann. Als Erwachsener ist er nicht bewußt religiös. Trotzdem beziehen wir diesen Fall in den Bereich unserer Untersuchung ein, weil die Analyse ausgesprochene Wunschphantasien, selbst göttlich zu sein, aufdeckte.

Der Patient litt an Angstzuständen, schwerer Depression und Beeinträchtigung der Arbeitsfähigkeit. Anderen Menschen gegenüber war er von auffallender Höflichkeit, rücksichtsvoll, ja geradezu unterwürfig, wurde aber immer von Angst und Schuldbewußtsein heimgesucht, wenn er sich einmal durchgesetzt hatte.

Als Hintergrund dieses „Oberflächencharakters" deckte die Analyse eine vollkommen andere, zweite Persönlichkeit auf, die draufgängerisch und hitzig, eigenmächtig und starrsinnig war. So bezeugte auch die ältere Schwester des Patienten, daß er als Kind einen ganz anderen Eindruck gemacht hätte. Damals sei er aktiv, voller Tätigkeitsdrang — kurz, ein richtiger Junge gewesen. Auch die Mutter wäre über seinen Eigenwillen verzweifelt gewesen, denn er sei in so hohem Grade herrisch, streitsüchtig und unnachgiebig gewesen, daß er ihr ganz und gar „unmöglich" erschien. — Im Laufe der Analyse kommt nun die verdrängte Aggressivität in Form von krassen, stark lustbetonten sadistischen Phantasien zum Vorschein. So stellt sich der Patient vor, daß er seine Frau beim Koitus morde oder erwürge; die Befriedigung beim Geschlechtsakt liegt für ihn „in der Auslösung von Gewalt": „Es ist lustbetont, sich in Ver-

bindung mit dem Beischlaf vorzustellen, daß man etwas erdrücke, ersticke oder vernichte." Und in einer anderen Phantasie: „Ich gehe Karl-Johannstraße hinauf — schlage alle auf meinem Wege nieder — trete sie unter die Füße — morde Schjelderup." Immer wieder kommt es zu solchen Übertragungsphantasien mit dem Inhalt einer Tötung des Analytikers: „... ihm den Hals abschneiden — das Rasiermesser nehmen und Schjelderup den Kopf abschneiden, daß das Blut nur so spritzt; ihn zu einer blutigen Masse zerquetschen — — — ich muß ihn umbringen." — Gleichzeitig kommt eine gewalttätig vorgehende Sexualität und eine ausgesprochene Neigung zur Notzucht dem Patienten zu Bewußtsein.

Die Hemmung dieser gewalttätigen Triebe hatte jede Initiative, alle Aggressivität mit Angst verknüpft, den Expansionsdrang gelähmt und eine Reihe von Wunschphantasien ganz primitiver Stufe unkorrigiert fortbestehen lassen. So erlebt sich denn der Patient während der Analyse als vollkommene Doppelnatur; und nachdem er sich einmal der primitiv infantilen Wünsche bewußt geworden, will es ihm scheinen, als habe er immer schon ein Doppelleben geführt: „Ich habe den Eindruck, das ich zwei Leben gelebt habe: ein alltägliches und eins, dessen ich niemals gewahr wurde."

Als Grundlage für die starke Hemmung der Impulse deckte die Analyse eine lange Reihe angstbetonter Konflikte und traumatisch wirkender Einzeleindrücke auf. Wir gehen hier nur auf die allgemeine Einstellung gegenüber dem Vater ein. Der Vater war groß und stark gewesen, hatte sich ziemlich häufig betrunken und pflegte sich dann, wenn er in diesem Zustand heimkehrte, gewalttätig aufzuführen. „Ich haßte ihn, wenn er so nach Hause kam", sagt der Patient. Dabei wurde das Kind dann Zeuge sexueller Szenen zwischen den Eltern und mußte sie notwendig als gewaltsamen Angriff auf die Mutter deuten. „Das ganze Triebleben ist (für mich) mit (dem Gedanken an) Alkoholrausch und Roheit verbunden." Begreiflicherweise war die Mutter unglücklich, und auch das Kind konnte ihr nicht helfen, da es seine vollständige Ohnmacht dem „ungeheuer großen Erwachsenen" wie der ganzen Lage gegenüber einsah. Dieses Gefühl blieb als unkorrigierte Grundlage bis zum Beginn der Analyse bestehen, in der es dem Analysanden dann zu Bewußtsein kam, daß er die anderen Menschen in gewissem Sinne stets als ungeheuer groß im Vergleich zu sich selbst erlebt hatte: „Ich habe die Empfindung, daß die Menschen

im Verhältnis zu mir ins Überlebensgroße wachsen — sie sind Recken, und ich habe ihnen gegenüber das Gefühl der Ohnmacht."

Durch das Verhältnis zum Vater entstand ein stark ausgeprägtes Minderwertigkeitsgefühl, verbunden mit Schuldbewußtsein und heftigen „Ödipuswünschen". Selbst noch als der Patient erwachsen und der Vater längst tot war, hatte er das unmittelbare Gefühl, vom Vater niedergehalten zu sein, der es nicht zulasse, daß er einen voll entwickelten Penis bekomme, um ihn an einer sexuellen Verbindung mit der Mutter zu hindern. Dieses Unterlegenheits- und Minderwertigkeitsgefühl wird dann in Größenphantasien überkompensiert. So kommt ihm in der Analyse zu Bewußtsein, wie er es sich im Alter von 4—5 Jahren ausmalte — und es auch so empfand —, daß alles im Hause seiner Eltern ihm gehöre.

In diesen Größenwünschen tritt deutlich das Verlangen zutage, an des Vaters Stelle zu sein, und auch in den Phantasien von Gewaltsamkeit und Notzucht, deren er sich in der Analyse bewußt wird, liegt eine Identifizierung mit dem Vater, wie er ihn in den Kinderjahren erlebt hatte. In unmittelbarer Verbindung mit der Phantasie von seinen Morden auf der Karl-Johannstraße steigt folgendes Bild auf: „Vater mit erhobenem Stock — schlagbereit — Prügel — Penis — großer, schwerer brutaler Penis — ich habe einen, bin aber gleichzeitig zu klein dafür".

Der Wunsch, des Vaters Platz einzunehmen, und die Identifizierung mit ihm sind eine der Hauptwurzeln der Größenphantasien, die, in schneidendem Gegensatz zu seinem Minderwertigkeitsgefühl, seine ganze Lebenshaltung unbewußt beeinflussen. In der Analyse wird es ihm zum Erlebnis, wie er sich im Grunde schon immer und von frühester Kindheit auf mit Phantasien getragen hat, in denen er als „der souveräne Besitzer und Beherrscher — der Erste und Oberste" erscheint. Hierher gehört auch seine Wunschphantasie von einem „ganz unerhört großen Reckenpenis". — Aber noch andere Größenvorstellungen werden durch die Analyse entschleiert:

So stellt sich beispielsweise das unmittelbare Gefühl ein, „in erhabener Isoliertheit" und „über allen anderen Menschen" zu stehen. Will er mit anderen Kontakt haben, muß er „zu ihnen niedersteigen". Da er einen Gegenstand für seine Liebe nicht findet, dabei ausgeschlossen und unverstanden geblieben ist, hat er sich in „einsame Erhabenheit" zurückgezogen. Er fühlt „eine unbezwingliche Lust, allwissend zu sein", und damit

steht auch die Empfindung in Zusammenhang, daß sein Kopf sich immer mehr ausdehne — ins Ungemessene wachse. Als Hintergrund seines „Hoheitsgefühls" kommen Phantasien zum Vorschein, deren Inhalt es ist, „im Mittelpunkt der Welt" zu stehen, Jesus zu sein, ja sogar Gott selbst: „Es könnte so aussehen, als wünschte ich, Gott im Himmel zu sein — Gott selbst in einsamer Erhabenheit." „Mein Wille — die ganze Welt — der Wille, die ganze Welt zu beherrschen — dachte dabei an Gott — beherrsche alles, erobere alles — — den Erdball, den ganzen Erdball nehme ich an mich und umfange ihn — — — ich muß diese Machtbegierde befriedigen — — ich bin über alle Maßen ehrgeizig." „Es sieht so aus, als ob ich Jesus bin — — — die ganze Welt — ja der Erdball selbst — ich beherrsche den ganzen Erdball." —

Die Wunschphantasie — Jesus zu sein und die ganze Welt zu beherrschen — scheint weit in die Kindheit des Patienten zurückzureichen und Elemente verschiedener Entwicklungsstufen zu enthalten. So werden mit „Hoheitsgefühl" folgende „Einfälle" assoziiert: „Das Schlafzimmer in M.[1]) — es ist dunkel — ein kleiner Junge steht aufrecht in seinem Bettchen — — — weißes Nachthemd, Jesu weißer Kittel — steigt auf zum Himmel, schwebt in den Wolken — — — die beiden Betten von Vater und Mutter — ich steige zum Himmel auf — weit weg von den Betten — hoch über ihnen." — Andererseits wieder wird der Gedanke an die Erdkugel und die „Beherrschung des ganzen Erdballs" in unmittelbare assoziative Beziehung zu den Brüsten der Mutter gebracht: „Brust — an Mutters Brust als Säugling — ich selbst der einzig Dominierende."

Die Göttlichkeitsphantasien, die in der Analyse auftauchen, stehen zwar in keinem Zusammenhang mit einer irgendwie bewußt religiösen Einstellung des Erwachsenen, sind aber gleichwohl für die gesamte Lebenshaltung von unzweifelhafter Bedeutung. Als Determinanten einer Reihe übersteigerter Ansprüche, die der Patient an sich selbst und an das Leben stellt, werfen sie ihren Einfluß mit in die Waagschale, wie sie auch für sein unbestimmtes Gefühl von Bedeutung sind, trotz aller Unsicherheit und aller Selbstzweifel als von der übrigen Welt geschiedenes Sonderwesen über alles Wirkliche hinausgehoben zu sein.

---

1) Wohnort des Analysanden bis zu seinem 6.—7. Lebensjahr.

Die drei Typen

Blicken wir auf unser Material zurück, so ergibt sich eine zwanglose Einteilung sämtlicher Fälle in drei Hauptgruppen.

Die erste Gruppe umfaßt die Fälle 2, 5, 6 und teilweise 7, in denen Schuldgefühl und Sühneverlangen unmittelbar keine wesentliche Rolle für die Auffassung vom Göttlichen spielen. Die religiöse Einstellung wird hier beherrscht von der Sehnsucht nach dem Göttlichen, dem Verlangen nach „Gottesnähe" und „Gottvereinigung", nach „Verschmelzung mit dem Göttlichen", nach „Frieden" und „Ruhe" in Gott. Analytisch steht in allen diesen Fällen das Verhältnis zur Mutter als dasjenige Element im Vordergrund, das für den Typus der religiösen Lebenseinstellung unmittelbar bestimmend ist.

Die zweite Gruppe umschließt die Fälle 3, 8, 9 und 10, in denen die religiöse Einstellung durch Schuldgefühl, Furcht und Sühneverlangen sowie Unterwerfung charakterisiert wird. In einem dieser Fälle finden wir offene Empörung gegen Gott, in den übrigen eine stark „orthodox" gefärbte Religionsauffassung mit Betonung des Bewußtseins der Sündhaftigkeit, sowie der Bekehrung und Sühne. Analytisch steht bei allen diesen Fällen das Verhältnis zum Vater im Vordergrund.

Endlich haben wir eine dritte Gruppe; sie umfaßt die Fälle 4, 11 und teilweise 7. Die Analyse deckt hier eigentümliche Phantasien von eigener Göttlichkeit auf, die für die Lebensgestaltung von Bedeutung werden. Diese Phantasien stellen — um die bildliche Ausdrucksform der Psychoanalyse zu gebrauchen — eine Zurückziehung der Libido von den äußeren Objekten und eine narzißtische Besetzung des eigenen Ich dar. Der Typus der religiösen Einstellung wird hier durch die kindliche Selbstherrlichkeit bestimmt.

Unserem Material zufolge stützt somit die Analyse religiöser Menschen die Annahme, daß den Resultaten, die wir unter Fall 1 mitteilten, eine umfassendere religionspsychologische Bedeutung zukommt. Soweit es sich dabei um Neurotiker handelt, scheint es jedenfalls gerechtfertigt zu sein, von drei Grundformen der religiösen Einstellung zu sprechen, die wir als Vater-Religion, Mutter-Religion und Selbst-Religion bezeichnen können. Schematisch lassen sich die allgemeinen psychologischen Zusammenhänge folgendermaßen resümieren:

Beim Neurotiker findet sich ein Fortstreben von der rastlosen, kalten Welt des Wirklichen, zurück in einen geschützten, sorglosen und verantwortungsfreien Zustand. Im „Unbewußten" lebt bei ihm der Kleinkindereindruck von der Mutter fort — wenn auch in äußerst komplizierter Form und, je nach den verschiedenen „Schichten" des Seelenlebens, denen die Eindrücke angehören, verschieden geartet. Im letzten Grunde wird hier die Mutter als Quelle der Sicherheit und Zufriedenstellung, sowie der Empfindung des „Geborgenseins" und „Vereintseins" erlebt. Dieser Muttereindruck kann für Erleben und Verhalten von schwerwiegender Bedeutung werden, wobei es dann zu einem „Wiedererleben" ganz primitiver, kindlicher Erlebnisformen kommen kann. Dabei treten häufig Phantasien auf, die eine Rückkehr in uterum matris, als Ausdruck des Wunsches nach Weltflucht und innigstem Kontakt, zum Gegenstand haben. Wo die religiöse Einstellung ihre Form vorwiegend durch den „Mutterkomplex" erhält, finden wir einen religiösen Erlebnistypus mit der Tendenz zu mystischer Gottesvereintheit.

Aber auch Vatereindrücke leben im Unbewußten fort. Freilich nicht in der Form, wie der Vater vor dem Bewußtsein des Erwachsenen steht, sondern so, wie er in der Vorstellung des ganz kleinen Kindes erscheint: nicht als ein Passives, Sicheres, Friedvolles, wie die Mutter, sondern als ein Aktives, Forderndes, das zugleich geliebt und gefürchtet wird. Noch beim Erwachsenen steht im Hintergrund des Vaterbildes die Vorstellung von etwas überwältigend Erhabenem, etwas Mächtigem, ungeheuer Großem, das zugleich anziehend und abschreckend wirkt. Die Angst vor diesem Vater sowie der zwiespältige Wunsch, sich ihm gegenüber zu behaupten und ihn in offener Auflehnung beiseite zu schaffen — zugleich aber auch, sich ihm zu unterwerfen — kann bestimmend auf die Reaktionen einwirken. Wo die religiöse Einstellung in hervorragendem Maße nach dem „Vaterimago" geformt ist, finden wir einen religiösen Erlebnistypus, worin Schuldbewußtsein, Angst und das Verlangen nach Sühne und Unterwerfung vorherrschen.

Unbewußt aber lebt auch das infantile Selbst weiter mit all seiner Eigenüberschätzung und Egozentrizität, seiner „Selbstherrlichkeit" und seinem „Größenwahn", und damit zusammenhängende Eindrücke und Phantasien vermögen noch in dem Erwachsenen fortzuwirken. Wo die religiöse Einstellung hauptsächlich durch Eindrücke, Phantasien und Ideale geformt wird,

die mit dieser kindlichen „Selbstherrlichkeit“ zusammenhängen, erhalten wir einen Typus des religiösen Erlebens, bei dem die Vorstellung eigener Vollkommenheit sowie die Tendenz zur „Vergöttlichung“ dominiert.

Somit stehen unsere drei Typen in natürlichem Zusammenhang mit den verschiedenen Entwicklungsstufen des kindlichen Seelenlebens: Zuerst ist das Kind sein natürliches Zentrum selbst; durch bloßes Schreien erzwingt es die Aufmerksamkeit des Erwachsenen und die Befriedigung seiner Bedürfnisse. Später wird es dann seine vollständige Abhängigkeit von der Umwelt gewahr, wobei anfangs das Verhältnis zur Mutter als das Zentrale und die Mutter selbst als die natürliche Zuflucht in aller Not und Schwierigkeit erscheint. Bei fortschreitender Entwicklung wird dann endlich der Vater als der Einflußstärkere und schließlich als der „Allmächtige“ und Oberste erkannt.

Nun läßt sich aber eine scharfe Trennungslinie zwischen dem „Neurotiker“ und dem praktisch Gesunden nicht ziehen. Wie die an gesunden Menschen durchgeführten Lehranalysen zeigen, machen sich hier wie dort dieselben psychologischen Zusammenhänge geltend, wenn auch das „Stärkeverhältnis“ ein verschiedenes ist.

Daher liegt es nahe, zu untersuchen, ob die für die Religion des Neurotikers gewonnenen Gesichtspunkte nicht auch für das Verständnis des religiösen Lebens überhaupt von Bedeutung sind.

Damit aber stehen wir vor einer gewaltigen religionsgeschichtlichen Aufgabe; und wenn es auch undurchführbar ist, in diesem Zusammenhange eine Lösung zu versuchen, so sollen doch im folgenden einige Schritte dazu getan werden. Zu diesem Zwecke beginnen wir mit der Skizzierung von drei Einzelbildern, um daran den Nachweis zu führen, daß unsere drei Typen in der Wirklichkeit der Religionsgeschichte tatsächlich vorkommen. Einige allgemeine Bemerkungen mögen vorangehen.

Eine beschränkte Darstellung, wie die vorliegende, kann natürlicherweise nur ein schematisches Bild der empirischen Erscheinungen geben, und wir müssen in der vielgestaltigen Wirklichkeit auf Komplikationen gefaßt sein.

Zunächst können sich die verschiedenen Motive, die der religiösen Einstellung ihre Form geben, bei ein und demselben

Individuum kreuzen, und dementsprechend sind die aufgestellten Typen notwendigerweise nicht immer scharf gegeneinander abgegrenzt. So besteht ein besonders enger Zusammenhang zwischen „Mutter-Religion" und „Selbst-Religion", da eine maximale Regression sowohl der Ausdruck einer starken Muttersehnsucht wie einer narzißtischen „Zurückziehung der Libido" sein kann. Das Ziel der „Selbst-Religion" kann also scheinbar dasselbe sein wie bei gewissen Formen der „Mutter-Religion", während Motiv und Weg verschiedene sind. — Auch zwischen „Selbst-Religion" und „Vater-Religion" besteht eine Beziehung, indem die Identifizierung mit dem Vater eine wesentliche Rolle in der Vorstellung der eigenen Göttlichkeit zu spielen vermag.

Weiter darf nicht übersehen werden, daß bei den verschiedenen Typen nur die gewöhnlichsten und am stärksten hervortretenden Züge gezeichnet werden konnten, und daß sich die Verhältnisse in der Wirklichkeit oft außerordentlich komplizieren. So stehen beispielsweise bei der „Vater-Religion" Furcht und Sühnegedanke im Vordergrund, während bei stark passiv-femininer Einstellung das Bild ein vollständig anderes sein kann. So hängt sicherlich eine bestimmte Art von deutlich sexuell gefärbter Mystik mit dem Vaterverhältnis eng zusammen[1]).

Im Hinblick auf diesen Umstand müssen wir unser Augenmerk auf die Komplikationen richten, die daraus entstehen können, daß die gleichen oder jedenfalls nahe verwandte seelische Einstellungen eine Ausdrucksform anzunehmen vermögen, die völlig verschiedenen Entwicklungsstufen entspricht. So kann beispielsweise eine passive Einstellung, die in einer Hemmung der aktiv-expansiven Tendenzen ihren Ursprung hat, sich in einer Weise zur Geltung bringen, die sowohl der „Flucht" zur Mutterbrust zurück, wie auch der feminin-homosexuellen Einstellung dem Vater gegenüber entspricht.

Auf Grund einer eingehenderen Analyse, als sie im Hinblick auf den Zweck dieser Darstellung angestrebt wird, dürfte es möglich sein, das Abhängigkeitsverhältnis zwischen unseren drei Typen auch noch auf andere Weise zu bestimmen.

In der vorliegenden Darstellung glauben wir jedoch eine erste Skizze gegeben zu haben, die zur Orientierung in der reich schattierten Welt der religiösen Einstellung dienen kann.

---

1) Vgl. Kristian Schjelderup, Die Askese. Berlin 1928, S. 193ff.

2. DREI RELIGIONSGESCHICHTLICHE BELEGE ZUM 3-TYPEN-SCHEMA

Im folgenden wollen wir einige Hauptzüge der religiösen Einstellung kurz zu skizzieren versuchen, wie sie uns in drei verschiedenen religiösen Persönlichkeiten entgegentreten: in dem indischen Mystiker Ramakrishna, dem Reformator Martin Luther und dem Zen-Mönch Bodhidharma. Der Vergleich dieser so verschiedenen religionsgeschichtlichen Gestalten soll den Nachweis der Berechtigung erbringen, mit der das hier vertretene Prinzip unserer drei Grundformen des religiösen Erlebens auf die Religionsgeschichte angewendet wird.

Zwar ist das Unvollständige unserer Darstellung uns auch in diesem Falle vollkommen klar, doch kam es uns in diesem Zusammenhang lediglich darauf an, die in der religiösen Einstellung der drei Männer herrschende Grundrichtung hervorzuheben. Daß auch noch andere Tendenzen mitsprechen — wie z. B. bei Luther ein „mystischer" Einschlag neben der „prophetischen" Grundeinstellung — unterliegt keinem Zweifel.

Ramakrishna Paramahamsa[1])

Für Ramakrishna ist Gott die Mutter; das alles Beherrschende in seiner bewußt religiösen Einstellung ist die Sehnsucht, die „göttliche Mutter" zu erleben und mit ihr vereinigt zu werden. Von dieser Sehnsucht werden die entscheidenden religiösen Erlebnisse seines Daseins geformt.

Schon in ganz jungen Jahren wurde Ramakrishna assistierender Priester an dem neu errichteten großen Tempel in Dakshinesvara bei Kalkutta. Der Tempel war der Göttin Kali geweiht. Der junge Priester empfand eine heiße Zärtlichkeit zu ihr und legte seine ganze Seele in den Kult. Nach dem Tempeldienst konnte er stundenlang sitzen und Hymnen singen

1) Geb. am 20. Februar 1834 in Kamarpukur in Bengalen als jüngster Sohn eines armen orthodoxen Brahminen, gest. am 15. August 1886. — Die nachstehende Darstellung gründet sich, abgesehen von persönlichen Eindrücken, die einer von uns bei einem Aufenthalt im Kloster Belur bei Kalkutta empfing, auf folgende Quellen: Swami Vivekananda, My Master. 4. Ed. Calcutta 1921; Max Müller, Ramakrishna, his Life and Sayings. New Impr. London 1916; sowie „Life of Sri Ramakrishna", publ. by Swami Madhavananda, Mayavati, Almora 1925; Himalayan Series 47; und Romain Rolland, Das Leben des Ramakrishna. Übers. v. Paul Amann. Leipzig 1929.

oder im Zwiegespräch mit der Göttin ihr Bild betrachten und, wie ein Kind zu seiner Mutter, zu ihr beten.

Dabei aber litt seine Seele unter einer schrecklichen Ungewißheit. Die Frage stieg in ihm auf — und ließ ihm seitdem keine Ruhe mehr — ob hinter dieser Gottesverehrung eine Realität stehe. War hinter diesem Bilde etwas? Und war es wahr, daß Gott lebte und das All regierte? Oder war alles nur ein Traum? Sein ganzes Leben konzentrierte sich um diese Frage. Wie aber konnte er sich der Existenz Gottes versichern? Er mochte nichts anderes mehr sprechen oder hören, als was mit dieser einen Sache zusammenhing. Er wollte Gott erleben, ihn sehen, fühlen, zu ihm reden. Denn was war alle Religion wert, wenn die Wirklichkeit Gottes in Frage stand? „Mutter, ist es wahr, daß du bist?" — er schrie es heraus vor dem Tempelbilde der Kali — „oder lebst du nur in meiner Phantasie? Wenn du bist, so sprich zu mir! Ich halte diese Ungewißheit nicht mehr aus."[1])

Leute, die ihn zu jener Zeit sahen, glaubten, er wäre nahe daran, wahnsinnig zu werden. Und so gab man schließlich seiner Mutter und seinen Brüdern einen Wink, daß sie kommen und ihn aus dem Tempel nach Hause fortholen sollten. Um seinen Gedanken eine andere Richtung zu geben — „ihn aus der Gottesbesessenheit zu reißen" und seine Sinne wieder ins Gleichgewicht zu bringen — vermochte ihn seine Mutter dazu, sich zu verheiraten. Er war damals 25 Jahre alt, während seine kleine Braut, Saradadevi, nur sechs Jahre zählte[2]).

Nach vollzogener Trauung kehrte Ramakrishna in den Tempel nach Dakshinesvara zurück. Weit entfernt aber, „geheilt" zu sein, wurde es nur immer schlimmer mit ihm. Sein Seelenkampf begann von neuem: er wollte Gott sehen und war verzweifelt, daß er es nicht konnte. Warum nur wollte Gott sich ihm nicht zeigen? Nur eigene Erfahrung macht die Dinge real. Und so mußte auch Gott von jedem einzelnen und unmittelbar zu erleben sein, wenn der Mensch von seiner Existenz überzeugt sein sollte.

„O Mutter" — war sein ständiges Flehen — „gib mir die Wahrheit! Bist du? Bist du da? Existierst du? Warum läßt du mich in Ungewißheit? Warum kann ich deine Gegenwart nicht erleben?..."

---

1) Vivekananda, loc. cit. S. 15ff.

2) Eine derartige Heirat war damals in Indien gang und gäbe und für die Zukunft vollkommen bindend. Indessen lebten Mann und Frau nicht eher zusammen, als bis das Mädchen 11—12 Jahre alt geworden war.

So vergingen Tage und Nächte. Wenn ein Tag vorüber war und der Klang der Tempelglocke ihn einen Augenblick lang zum Bewußtsein von Raum und Zeit zurückrief, steigerte sich nur seine wahnsinnige Sehnsucht und machte sich in neuen Klagen Luft:

„Wieder ein Tag dahin, o Mutter, und du kommst nicht zu mir! Wieder ein Tag dieses kurzen Lebens zu Ende, und noch immer habe ich die Wahrheit nicht gefunden."[1])

Oft warf er sich in seinem Seelenkampf zur Erde, schlug sein Gesicht blutig und weinte stundenlang, bis er in Krämpfe fiel — — —.

Dann endlich wurde ihm eines Tages das Erlebnis der „göttlichen Mutter" zuteil, das er ersehnt hatte; er selbst gibt folgende Schilderung davon:

„Zu jener Zeit litt ich unter kaum erträglichen Schmerzen, weil ich nicht mit einer Vision der Mutter gesegnet wurde. Mir war, als presse etwas mein Herz wie ein nasses Gespinst zusammen. Eine große Hilflosigkeit hatte sich meiner bemächtigt, und ich war voller Angst, es könne mir bestimmt sein, daß ihre Gegenwart mir in diesem Leben überhaupt nicht zuteil würde. Ich konnte das Getrenntsein von ihr nicht länger ertragen und glaubte, es sei für mich zwecklos, weiterzuleben. Da plötzlich fiel mein Blick auf das Schwert, das im Tempel der Mutter aufbewahrt wird, und fest entschlossen, meinem Leben ein Ende zu machen, sprang ich wie ein Rasender darauf zu und ergriff es: Da offenbarte sich mir die geheiligte Mutter plötzlich, und ich fiel bewußtlos zu Boden. Was sich dann mit mir zugetragen, weiß ich nicht, ebensowenig, wie dieser und der folgende Tag verging — aber in meinem Innern war es wie ein stiller Strom von grenzenloser Seligkeit: ich fühlte der göttlichen Mutter unmittelbare Gegenwart!"[2])

Bei einer anderen Gelegenheit gibt er folgende Darstellung:

„Die Gebäude mit ihrer verschiedenartigen Gliederung, der Tempel und was damit zusammenhing, verschwand, ohne daß auch nur eine Spur davon übrig blieb. An seiner Stelle erblickte ich einen Ozean von Bewußtheit oder Geist, ganz ohne Grenzen, endlos und strahlend. So weit das Auge reichte und von allen Seiten her sah ich leuchtende Riesenwellen auf mich zurauschen, in rasender Geschwindigkeit, unfaßbar schnell

1) Vgl. Vivekananda, loc. cit. S. 19.
2) Vgl. Life of Sri Ramakrishna, S. 109f.

und mit donnerndem Getöse, als wollten sie mich verschlingen. In einem einzigen Augenblick waren sie über mir und schlossen mich vollständig in sich ein. Ich rang nach Atem. Dann riß mich das wallende Meer in seinen Schoß hinab, und ich versank darin ohne jede Empfindung.“ — Wie sein Biograph erzählt, ist es eine verbürgte Tatsache, daß Ramakrishna, als er wieder zu sich kam, mit klagender Stimme die Worte „Mutter.... Mutter“ geflüstert habe[1]).

Aber auch dieses Erlebnis brachte ihm keinen dauernden Frieden; die eine Offenbarung war ihm nicht genug: „Von jenem Tage an ruhte und rastete er nicht, bis sich die flammende Vision erneuert hatte ... Und plötzlich gingen ihm die Augen auf ... Von der Mutter selber war er besessen. Da gab er sich ohne Widerstand hin. Fiat voluntas tua! ... Sie füllte ihn aus. Und aus dem Nebel tauchte die materielle Person der Göttin Stück um Stück empor. Erst ahnte er ihre Hand — ihren Atem — ihre Stimme — dann sie ganz und gar ...“[2])

Die Visionen mehrten sich; die Zustände der Entrückung währten immer länger, und mehr und mehr wurde es für Ramakrishna unmöglich, den Anforderungen des täglichen Tempeldienstes mit seinem streng geregelten Zeremonial zu entsprechen. „Es ist z. B. in den Sastras vorgeschrieben, ein Mann solle auf sein eigenes Haupt eine Blume legen und an sich als an eben den Gott oder die Göttin denken, der zu dienen er sich anschickt. Wenn Ramakrishna sich die Blume auflegte und sich als mit seiner Mutter eins geworden dachte, wurde er verzückt und blieb stundenlang in diesem Zustand. Dann wieder pflegte er von Zeit zu Zeit seine Identität völlig zu verlieren, so sehr, daß er die der Göttin dargebrachten Gaben sich selber zueignete. Zu-

---

1) Vgl. loc. cit.

2) Vgl. Romain Rolland, loc. cit. S. 42. — Von den Visionen, in denen die „göttliche Mutter“ sich später vor Ramakrishna zeigte, ist eine, die er kurz vor seinem Tode hatte, in analytischer Hinsicht von besonderem Interesse: „Wißt ihr, was ich da sah? Eine göttliche Vision — die Vision der göttlichen Mutter! Sie erschien mir mit einem Kind im Innern ihres Leibes, das sie (vor meinen Augen) gebar und im nächsten Augenblick wieder verschlang. Und je mehr davon in ihrem Munde verschwand, desto mehr entstand eine große Leere. So zeigte sie mir, daß ‚alles nichtig ist‘. Und sie schien mit ihrem Tun zu sagen: ‚Komm, Verwirrung; komm, Irrtum, komm‘.“ Vgl. Gospel of Sri Ramakrishna. According to M., a son of the Lord and disciple. Vol. II, 2. ed. Madras 1928, S. 334. Vorstehendes Zitat übertragen nach dem engl. Originaltext vom Übers.

weilen vergaß er, das Bild zu schmücken, und schmückte sich selbst mit den Blumen."[1])

Schließlich litt es Ramakrishna nicht mehr im Tempel; er verließ ihn und nahm in einem Walde in der Nähe Aufenthalt. Hier lebte er zwölf Jahre lang wie ein Mensch, der seiner selbst nicht mehr bewußt ist und unterwarf sich den strengsten asketischen Übungen. „Er wußte nicht, wann die Sonne aufging, noch wann sie sank, oder ob er überhaupt noch lebte. Ihm entschwand jeder Gedanke an sich selbst, und er vergaß, zu essen."[2]) Sicherlich wäre er Hungers gestorben, hätte nicht ein Verwandter ihn bewacht und ihm von Zeit zu Zeit etwas Nahrung eingeflößt, die er mechanisch verschlang.

In dieser Zeit nun kommt ihm endlich Hilfe von außen: eine brahminische Nonne, die ihn auf dem „Weg der Bhakti" weiterbrachte, dem „Weg zur Erkenntnis durch fortschreitende Bejahung", dem „Weg des persönlichen Gottes". Auf diesem Wege hatte sich Ramakrishna bisher ins Blinde hinein vorangekämpft. Nun führte ihn seine Lehrerin methodisch in die verschiedenen Übungen ein und brachte nach und nach Ruhe in sein verstörtes Gemüt. „Jetzt beherrschte er alle Formen der Liebesvereinigung mit Gott — die neunzehn Haltungen oder Gefühlstönungen der Seele im Angesicht ihres Herrn, die Beziehung des Dieners zum Herrn, des Sohnes zur Mutter, des Freundes, des Liebenden, des Gatten usw. Die Gottesburg hatte er von allen Seiten eingeschlossen, und als Bezwinger Gottes hatte er teil an dessen Wesenheit."[3])

Abgesehen von dieser Lehrerin war es der Sannyasin Totapuri, der ihn auf dem „Weg der Jñāna" weiterführte bis zum höchsten Gipfel der Vollendung, dem Weg zur Erkenntnis durch radikale Negation, dem „Pfad des Absoluten", des „unpersönlichen Gottes". Totapuri unterwies Ramakrishna in der Vedānta advaita nach Śankaras System. Danach ist Gott unpersönlich, die Welt eine Illusion und die höchste Weisheit das Erkennen der Identität der Menschenseele mit Brahman. Er lehrte ihn auch die höchste Form der religiösen Entrückung — nirvikalpa-samādhi —, worin auch nicht mehr die mindeste Spur von gewöhnlichem Bewußtsein zurückbleibt. Ramakrishna selbst berichtet darüber folgendermaßen:

1) Vgl. Max Müller, loc. cit. S. 40; sowie Max Buber, Ekstatische Konfessionen. Leipzig 1923, S. 26ff.

2) Vgl. Vivekananda, loc. cit. S. 19.

3) Vgl. Romain Rolland, loc. cit. S. 54f.

„Der splitternackte Mann (Totapuri) gab mir auf, meinen Geist von allen Gegenständen loszulösen und in die Tiefe des Ātman niederzutauchen. Aber trotz meiner vielen Mühe vermochte ich durch das Reich der Namen und Formen nicht hindurchzudringen und meinen Geist in den ‚nicht-bedingten' Zustand zu bringen. Es fiel mir gar nicht schwer, meinen Geist von allen Gegenständen loszulösen, mit einer einzigen Ausnahme: das war die gar zu vertraute Form der strahlenden seligen Mutter, Inbegriff des reinen Bewußtseins, die vor mir als lebendige Wirklichkeit dastand. Sie verlegte mir den Weg zum Jenseitigen. Wiederholt versuchte ich, meinen Geist auf die Vorschriften der Advaita zu konzentrieren, aber jedesmal trat die Gestalt der Mutter dazwischen. Verzweifelnd sagte ich zu Totapuri: ‚Es ist unmöglich! Es gelingt mir nicht, meinen Geist bis zum ‚nicht-bedingten' Zustande zu erheben, von Angesicht zu Angesicht dem Ātman gegenüberzustehen . . .' Er antwortete mir streng: ‚Was, du kannst nicht? Du mußt!' Er blickte umher, fand ein Stückchen Glas, nahm es und stach mir dessen Spitze zwischen die Brauen, wobei er sprach: ‚Konzentriere deinen Geist auf diese Spitze!' — Ich begann aus allen Kräften zu meditieren; und jedesmal, wenn die liebliche Gestalt der göttlichen Mutter mir erschien, gebrauchte ich mein Unterscheidungsvermögen als ein Schwert und hieb sie entzwei. Da blieb dann kein Hindernis mehr vor meinem Geiste, der sogleich über die Region der ‚bedingten' Gegenstände sich hinausschwang. Und ich verlor mich im Samādhi. . ."[1])

Auf dieser Stufe höchster Entrückung ist jeglicher Dualismus aufgehoben: „Die Seele ist im Selbst untergegangen."

Gleichwohl konnte Ramakrishna von der Vorstellung der „göttlichen Mutter" nicht loskommen: Der Unpersönliche und der Persönliche waren ihm letzten Endes dasselbe Wesen, die göttliche Mutter und Brahman waren eines. Die zwiefache Erfahrung, die er gemacht hatte, hat er in folgenden Worten ausgesprochen:

„Kali ist nichts anderes, als was ihr Brahman nennt. Kali ist die ursprüngliche Energie (Çakti). Untätig nennen wir sie (wörtlich: nennen wir dieses) Brahman. Aber sobald es in schöpferischer Funktion ist, in bewahrender oder zerstörender Wirksamkeit, dann nennen wir dieses Çakti oder Kali. Denjenigen, den ihr Brahman nennt, eben den bezeichne ich mit dem Namen Kali. Brahman und Kali unterscheiden sich nicht

---

1) Vgl. The Life of Sri Ramakrishna S. 267.

mehr als das Feuer von seinem Brennen. Denkt man an das eine, muß man auch an das andere denken. Kali anerkennen bedeutet Brahman anerkennen. Brahman anerkennen bedeutet Kali anerkennen. Brahman und seine Macht ist identisch. Das nenne ich Çakti oder Kali."[1])

„Ja, meine heilige Mutter ist niemand anderer als das Absolute. Zugleich ist sie das Eine und das Vielfältige.... Meine heilige Mutter sagt: ‚Ich bin die Mutter des Universums, ich bin der Brahman des Vedānta, der ich diese Differenzierung verursacht habe.... Die üblen wie die guten Werke gehorchen mir. Gewiß besteht das Gesetz des Karma. Aber ich bin der Gesetzgeber. Meine Sache ist es, Gesetze zu geben und aufzuheben. Ich verhänge jegliches Karma, das Gute wie das Schlimme.... Kommet zu mir! Sei es durch Liebe (Bhakti), sei es durch Erkenntnis (Jñāna) oder durch die Tat (Karma), die zu Gott führt. Und ich geleite euch durch diese Welt, den Ozean jeglichen Werkes.... Und geben will ich euch Erkenntnis des Absoluten, ja, auch die, wenn ihr sie wollt.... Nicht könnt ihr euch eures Ich entschlagen noch meiner. Sogar jene, die im Samādhi das Absolute realisiert haben, kehren gemäß meinem Willen zu mir zurück'...."

„Meine heilige Mutter ist die uranfängliche göttliche Energie. Überall ist sie. Zugleich im Innern wie im Äußeren der Erscheinungen. Sie hat die Welt geboren. Und die Welt trägt sie wieder im Herzen. Die Spinne ist sie und die Welt das Gespinst, das von ihr gewoben wurde. Die Spinne zieht ihr Gewebe aus ihrem Körperstoff und dann wickelt sie sich darein. Meine Mutter ist zugleich der Inhalt und das Behältnis.... Schale ist sie und der Mandelkern...."[2])

Dann waren die zwölf Kampfjahre zu Ende. Ramakrishna hatte die Antwort auf die große Frage seines Lebens gefunden. In der Vereinigung seiner eigenen Seele mit dem Göttlichen hatte er Gottes Wirklichkeit erlebt und so war Frieden in ihn eingezogen.

Somit ist das alles Beherrschende in Ramakrishnas Leben die Sehnsucht nach Gott, wie das in einem seiner eigenen Aussprüche besonders klar zum Ausdruck kommt:

---

1) Nach Romain Rolland, loc. cit. S. 274. (Gespräche Ramakrishnas mit Naren und Matendra Naht Gupta über die Theorien des Çankara und des Rāmānuja, veröffentlicht in The Vedānta Kesari. Nov. 1916.)

2) Nach Romain Rolland, loc. cit. S. 69ff.

„O, was für wahnsinnige Tage habe ich durchlebt. Du kannst dir nicht vorstellen, was für Qualen ich litt, so getrennt, wie ich von der Mutter war. Doch das war wohl natürlich genug! Stelle dir vor, in einem Zimmer sei ein Sack mit Gold, und im Nebenraum, nur durch eine dünne Wand davon getrennt, ein Dieb. Glaubst du wohl, daß der Dieb ruhig schlafen kann? Wird es ihm nicht die Ruhe nehmen und wird er nicht versuchen, in das Zimmer zu dringen und Hand an den Sack mit Gold zu legen? So war auch meine Lage. Ich wußte, daß die Mutter da war, ganz nahe bei mir und in der ganzen Fülle ihrer unendlichen Seligkeit, mit der verglichen alles Glück, das irdischer Besitz gewähren kann, nichtig ist. Wie konnte ich da ruhig bleiben, ohne den Versuch zu machen, sie zu finden? Nein — ich sage dir — ich wurde wahnsinnig vor Sehnsucht nach ihr."[1])

Der Gott, dem Ramakrishnas Sehnsucht gilt, ist also nicht der strenge, strafende Vater und Richter, sondern die Gott-Mutter, nach der jeder seiner Sinne verlangt. Einige charakteristische Äußerungen von ihm mögen dafür Zeugnis ablegen:

„Kleine Kinder spielen in einem Zimmer mit ihren Puppen — ganz für sich selbst, wie sie das so zu tun pflegen. Kaum aber kommt die Mutter herein, so werfen sie die Puppen beiseite und fliegen ihr mit dem Ruf ‚Mutter, Mutter' entgegen. So ist es auch mit euch: noch seid ihr an diese Erde gebunden und spielt mit Puppen — mit Puppen des Reichtums, der Ehre und des Ruhmes. Wenn aber einmal die göttliche Mutter bei euch eintreten wird, so werdet ihr keinerlei Freude mehr daran haben: ihr werdet Reichtum, Ehre und Ruhm beiseite werfen und ihr entgegeneilen."[2])

„Worin wohl liegt eines Flehenden Stärke? Sie liegt in seinen Tränen! Wie eine Mutter nicht anders kann, als ihrem weinenden Kinde zu willfahren, wenn es schluchzend in sie dringt, so wird auch Gott seinen Kindern nicht verweigern, was sie unter Tränen von ihm erbitten."[3])

„Worin liegt die Stärke des religiösen Menschen? Er ist ein Kind Gottes und seine Tränen sind seine mächtigste Waffe."[4])

---

1) Vgl. Life of Sri Ramakrishna, S. 107f., sowie Vivekananda, loc. cit. S. 19.
2) Vgl. Max Müller, loc. cit. S. 116.
3) Vgl. loc. cit. S. 169.
4) Loc. cit. S. 118.

„Warum will, wer Gott liebt, das Göttliche so gern als Mutter anbeten? Weil das Kind sich der Mutter gegenüber freier fühlt und sie darum inniger liebt als irgendwen sonst."[1])

„Wenn du den Versuchungen des Lebens nicht entgehen kannst, so trage allezeit die göttliche Mutter in deinen Gedanken. Sie wird dich beschützen gegen alles Übel, das in deinem eigenen Herzen auf dich lauert. Kann nicht deiner Mutter bloße Gegenwart dich so reinigen, daß du aller bösen Taten und Gedanken entsagst?"[2])

Ramakrishna war zwar verheiratet, lebte aber niemals mit seiner Frau zusammen. Er betete Gott als des Universums Mutter an und sah in jeder Frau eine Offenbarung des Mütterlich-Göttlichen. Wenn er auf der Straße einer Dirne begegnete, konnte er vor ihr niederfallen und sie unter Tränen anbeten: „In einer Form, o Mutter, wanderst du durch die Straßen, in einer anderen bist du das All selbst. Ich grüße dich, Mutter, ich grüße dich!"[3]) — Worum es ihm einzig und allein zu tun war, war die glückselige Entrücktheit in Gott.

Martin Luther

Ein vollkommen anderes Bild als die Ekstasen Ramakrishnas bietet der große religiöse Durchbruch bei Martin Luther. Nicht die unstillbare Sehnsucht nach der mütterlichen Gottheit tritt uns hier entgegen, sondern das Schuldgefühl, die Angst der Sündhaftigkeit und die Erkenntnis der notwendigen Aussöhnung mit Gott dem Vater.

Die Furcht vor Gott und Christus steht im Mittelpunkt der entscheidenden religiösen Krise in Luthers Leben. Bekanntlich war er durch einen Blitzschlag, der ihn unvermittelt Auge in Auge einem plötzlichen „unbußfertigen" Tode gegenüberstellte, zum Eintritt in das Kloster bewogen worden. Die Angst, dem lebendigen Gott in die Hände zu fallen, hatte ihn überwältigt und zu dem Entschluß veranlaßt, Gott „den großen Gehorsam zu leisten, den er fordert". Aber der „tätige Weg", auf dem er sich versuchte, führte ihn nur noch tiefer in die Angst hinein; und diese Angst ist es, was der ganzen Zeit seines Mönchtums das Gepräge verleiht. Immer wieder sank er in tiefste Seelennot zurück, wenn der Gedanke an den Zorn und den Richter-

1) Loc. cit. S. 118.
2) Loc. cit. S. 183f.
3) Vgl. Vivekananda, loc. cit. S. 27.

spruch Gottes und Christi ihn überkam, wie das aus seinen eigenen Worten hervorgeht:

„Im kloster hatten wir gnung zu essen und zu trincken, aber do hatten wir leiden und marter am hertzen und gewissen, und der Seelen leiden ist das aller gröste. Ich bin offt fur dem namen Jhesu erschrocken, und wen ich ihnen anblickte am Creutz, so dunckt mich, ehr wahr mir als ein blitz, und wen sein name genennet wurde, so hette ich lieber den Teuffel horen nennen, dan ich gedachte, ich muste so lange gute werck thun, biss Christus mir dardurch zum freunde und gnedig gemacht wurde. Im kloster gedacht ich nicht an weib, geltt oder gutth, sondern das Hertz zitterte und zappeltte, wie gott mir gnedig wurde. Den ich war vom glauben abgewichen und ließ mich nicht anders duncken, dan ich hette Gott erzurnet, den ich mit meinen guten wercken mir widerumb versunen muste. Aber gott sej lob und danck, das wir sein wort wider haben, welches uns Christum also abmahlet und weiset, das ehr unsere Gerechtigkeit sei."[1])

„Da ich ein Mönch war, schreib ich Doctor Staupitzen oft, und ein Mal schreib ich ihm: O meine Sünde, Sünde, Sünde!"[2])

„Denn wo nur ein klein anfechtung kam vom tod odder sunde, so fiel ich da hin und fand wedder Tauffe noch Müncherey, die mir helffen möcht. So hatte ich nu Christum und seine Tauffe lengest auch verloren, Da war ich der elendest mensch auff erden, tag und nacht war da eitel heulen und verzweiveln, das mir niemand steuren kundte. Also ward ich gebadet und getaufft jnn meiner Müncherey und hatte die rechte Schweissucht, Gott sey lob, das ich mich nicht zu tod geschwitzet habe, Ich were sonst lengst im abgrund der Helle mit meiner Münch Tauffe. Denn ich kandte Christum nicht mehr denn als einen gestrengen richter, für dem ich fliehen wolt und doch nicht entfliehen kundte."[3])

„Ich hab mich im Bapstumb mehr fur Christo gefurcht dan fur dem Teuffel. Ich gedachte nicht anders, den Christus sesse im Himel als ein zorniger Richter, wie ehr den auch auff einem Regenbogen sitzendt gemahlet wirdt."[4])

1) Werke, Weimarer Ausgabe, 47, S. 589f.

2) Vgl. Otto Scheel, Dokumente zu Luthers Entwicklung. 2. Aufl. Tübingen 1929, S. 176.

3) Werke, Weimarer Ausgabe, 38, S. 148.

4) Werke, Weimarer Ausgabe, 47, S. 275.

„Ich bin undter dem Bapstumb fur Christo geflohen und fur seinem namen gezittert. Den meyn hertz hatt diese gedancken von Christo geschöpfft, das ehr ein Richter were, dem ich am Jungsten tage muste rechenschafft geben von allen wortten und wercken, do ich doch diese wortt wohl wuste und sie teglich lass, aber ohne verstande, den ich hielt Christum fur einen Richter."[1])

„Sed et ego novi hominem, qui has poenas saepius passum sese asseruit, brevissimo quidem temporis intervallo, sed tantas ac tam infernales, quantas nec lingua dicere, nec calamus scribere, nec inexpertus credere potest, ita ut, si perficerentur aut ad mediam horam durarent, imo ad horae decimam partem, funditus periret, et ossa omnia in cinerem redigerentur."

„Hic Deus apparet horribiliter iratus, et cum eo pariter universa creatura. Tum nulla fuga, nulla consolatio, nec intus, nec foris, sed omnium accusatio. Tunc plorat hunc versum: Proiectus sum a facie oculorum tuorum (Prov. 31). Nec saltem audet dicere: Domine, ne in furore tuo arguas me (Psal. 6). In hoc momento (mirabile dictu) non potest anima credere, sese posse unquam redimi, nisi quod sentit nondum completam poenam."[2])

Nur auf dem Hintergrund eines so ausgesprochenen Angst- und Schuldgefühls wird Luthers reformatorische „Entdeckung des Evangeliums" verständlich: So mußte das Ringen um einen „gnädigen Gott" zum Mittelpunkt seines religiösen Kampfes werden; und er findet denn auch die Lösung in dem Vertrauen auf Gottes grundlose Gnade und die Rechtfertigung durch den

---

1) Werke, Weimarer Ausgabe, 47, S. 99.

2) Opera latina varii argumenta Vol. II, pag. 180f. — Übersetzung: „Auch ich kenne einen Menschen, der versichert hat, er habe oft diese (der Hölle!) Strafen gelitten; wenn auch ganz gewiß nur kurz jedesmal, aber doch so überwältigend und gesättigt von Höllenpein, daß keine Zunge sie aussprechen, keine Feder sie beschreiben kann, noch auch der, der sie niemals gekostet hat, sie zu glauben vermag. Ja, es ist so: Wer deren volles Maß nur eine halbe Stunde lang erlitte — ja nur den zehnten Teil einer Stunde: der Mensch müßte ganz und gar zugrunde gehen und seine Gebeine zu Asche werden. — Da zeigt sich Gott in seinem ganzen Zorn und mit ihm die ganze Schöpfung. Da ist keine Flucht noch Trost — weder im Innern noch nach außen — sondern nur Anklage von allen Seiten. Da spricht man unter Tränen den Vers: ‚Ich bin von deinen Augen verworfen' (Prov. 31); und man wagt nicht einmal, zu flehen: ‚Ach, Herr, strafe mich nicht in deinem Zorn . . .' (Ps. 6, 2). In diesem Augenblick vermag die Seele, so wunderlich es auch klingen mag, nicht daran zu glauben, daß ihr jemals Erlösung werden kann, ehe sie nicht die volle Strafe geschmeckt hat."

Glauben. In seinem berühmten „Großen Selbstzeugnis" hat er die entscheidende Wandlung seiner religiösen Anschauungen folgendermaßen geschildert[1]):

„Inzwischen war ich in diesem Jahre schon zum Psalter in einer zweiten Erklärung zurückgekehrt, im Vertrauen darauf, daß ich geübter sei, nachdem ich St. Pauli Briefe an die Römer, an die Galater und den an die Hebräer in Vorlesungen behandelt hatte. Ein gewiß wunderbar heißes Verlangen hatte mich ergriffen gehabt, Paulus im Brief an die Römer zu erkennen, aber im Wege gestanden hatte mir dabei kein Mangel an ernstem Wollen, sondern ein einziges Wort im Kap. 1, nämlich: Justitia dei revelatur in illo. Mich hatte nämlich ein Haß gefaßt gegen dieses Wort Justitia dei, das ich durch den Brauch und die Gewohnheit aller Doktoren philosophisch zu verstehen gelehrt worden war, von der sogenannten Justitia formalis oder activa, vermittels deren Gott gerecht ist und die Sünder und Ungerechten straft."

„Ich aber, der ich mich vor Gott als Sünder fühlte mit ganz ruhelosem Gewissen, wenn ich auch untadelig als Mönch lebte, und mich darauf nicht verlassen konnte, daß ich durch mein Genugtun versöhnt sei, liebte nicht, nein haßte geradezu den gerechten und die Sünder strafenden Gott und bekundete meine Empörung über Gott, wenn nicht mit stummer Lästerung, so doch wenigstens mit ungeheurem Murren, und sagte: gerade als ob es wahrhaftig nicht genug sei, daß die armen elenden Sünder und infolge der Erbsünde ewig Verlorenen mit Unheil jeder Art bedrückt seien durch das Gesetz des Dekaloges, daß Gott noch dazu durch sein Evangelium Schmerz auf Schmerz häufen und auch durch das Evangelium uns mit seiner Gerechtigkeit und seinem Zorn drohen müsse. So raste ich wild erregten Gewissens, und doch mühte ich mich mit ungestümem Eifer, an dieser Stelle in den Paulus hineinzukommen, mit glühend heißem Durst zu erfahren, was St. Paulus wolle."

„Bis sich Gott meiner erbarmte und ich in unablässigem Sinnen, Tage und Nächte hindurch, auf den Zusammenhang

1) In der Vorrede vom Jahre 1545 zum ersten Bande seiner lateinischen Schriften; deutsche Übersetzung nach Ernst Stracke: Luthers großes Selbstzeugnis 1545 über seine Entwicklung zum Reformator. Leipzig 1926, S. 112ff. — „Die neuere Forschung hat fast übereinstimmend diese Stelle als primäre Quelle für Luthers entscheidendes religiöses Erlebnis übernommen und sieht in diesem Erlebnis den eigentlichen Dreh- und Angelpunkt im Leben des Reformators" (loc. cit. S. 119).

der Worte aufmerksam wurde, nämlich Justitia dei revelatur in illo, wie es geschrieben steht: Justus ex fide vivit. Da fing ich an, die Gerechtigkeit Gottes zu verstehen als die, in der der Gerechte durch Gottes geschenkte Gnade lebt, nämlich aus dem Glauben, und daß folgendes die Bedeutung sei: durch das Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart, nämlich die Justitia passiva, mittels deren uns der barmherzige Gott durch Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: Justus ex fide vivit. Hier fühlte ich mich geradezu von neuem geboren; ich fühlte, daß sich mir die Tore aufgetan hatten und ich mitten ins Paradies eingetreten war. Da zeigte mir sofort die ganze Schrift ein anderes Antlitz. Ich durchlief dann in Gedanken die Schrift und fand auch an anderen Worten die Analogie heraus, z. B. opus Dei, d. h. was Gott in uns wirkt; virtus Dei, durch die er uns stark macht; sapientia Dei, durch die er uns weise macht; fortitudo Dei; salus Dei; gloria Dei.“

„Schon pries ich mit einer Liebe, die ebenso groß war wie der Haß, den ich vorher dem Worte iustitia dei entgegengebracht hatte, es als das mir süßeste Wort; so ist diese Paulusstelle mir in Wahrheit das Tor zum Paradies gewesen. Hinterher las ich Augustins De spiritu et litera, wo ich wider Erwarten fand, daß auch er die iustitia dei ähnlich erklärt: mit der Gott uns bekleidet, indem er uns gerecht macht. Und ich empfand Freude darüber, daß (hier) die iustitia dei gelehrt werde, durch die wir gerecht gemacht werden, wenn es hier auch noch unvollkommen gesagt sei und Augustin von der imputatio nicht alles klar entwickele.“

So wurde für Luther, aus seinem tiefsten Erleben heraus, der Gedanke an Gottes Gnade und vergebende Barmherzigkeit, sowie an die Aussöhnung mit ihm durch Christi Opfertod zum Mittelpunkt der Religion:

„— — — — Sich alsso mustu Christum in dich bilden vnd sehen, wie in ym got seine barmhertzickeit dir furhelt vnd anbeuttet, an alle deine vorkummende vordinst. Vnnd auss solchem bild seiner gnadenn, schepffen den glauben vnnd zuuorsicht der vorgebung aller deiner sund. Darumb hebt der glaub nit an den wercken an, sie machen yhn auch nit, sondern er muss auss dem blut, wunden vnnd sterben Christi quellen vnd fliessen, In wilchem sso du sichst, das dir got sso hold ist, das er auch seine sun fur dich gibt, muss dein hertz suss vnd got widderumb hold werden, vnd also die zuuorsicht auss

lauter gunst vnd lieb herwachssen, gottis gegen dir, vnd deiner gegen got."[1])

Bei solchen religiösen Überzeugungen kann er das Wesen des Glaubens nicht anders als so erklären:

„Glaube ist eine lebendige, erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiß, daß er tausendmal drüber stürbe. Und solche Zuversicht und Erkenntnis göttlicher Gnade machet fröhlich, trotzig und lüstig gegen Gott und alle Creaturn: welchs der Heilige Geist thut im Glauben. Daher ohn Zwang willig und lüstig wird Jedermann Guts zu thun, Jedermann zu dienen, allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und zu Lob, der ihm solche Gnade erzeiget hat, also daß ummüglich ist, Werk vom Glauben scheiden, ja so ummüglich, als Brennen und Leuchten vom Feur mag gescheiden werden."[2])

Bodhidharma und der Zen-Buddhismus

Noch eine andere Form des religiösen Erlebnisses tritt uns in dem eigentümlichen Zen-Buddhismus entgegen.

Hier handelt es sich weder mehr um eine Sehnsucht nach seliger „Vereinigung mit Gott", noch um die Aufhebung von Angst und Schuldbewußtsein bei der „Versöhnung" mit ihm — hier gibt es überhaupt keinen Gott außerhalb des menschlichen Selbst —, sondern es kommt einzig und allein auf das Erleben des „ewigen Lichtes" im eigenen Innern an.

Der Zen-Buddhismus stellt einen außerordentlich charakteristischen Ausdruck der „Selbst-Religion" dar. Da über seinen Stifter nur wenig Sicheres bekannt ist, müssen wir uns hauptsächlich an den Repräsentanten einer späteren Richtung

---

1) Vgl. „Von den guten Werken", 1520, zitiert nach: Luthers Werke in Auswahl, herausgeg. von Otto Clemen, Bd. I, S. 241.

2) Werke, Erlanger Ausgabe 63, S. 125. — Es war hier lediglich unsere Absicht, durch Aussprüche Luthers die charakteristischen Grundzüge seiner religiösen Erlebnisform derjenigen Ramakrishnas gegenüberzustellen. Wir gehen daher auch nicht auf den Versuch einer psychologischen Erklärung der Besonderheiten in Luthers Entwicklung ein, wenn auch der Gedanke nahe liegt, einen Zusammenhang zwischen seiner religiösen Angst und seiner strengen Kindheits- und Jugenderziehung zu suchen. Dabei erinnern wir an das bekannte Wort aus den „Tischreden": „Man soll die Kinder nicht zu hart stäupen; denn mein Vater stäupte mich einmal so sehr, daß ich ihn floh und ward ihm gram, bis er mich wieder zu ihm gewöhnete." Indessen ist über Luthers Kindheit zu wenig Zuverlässiges bekannt, als daß es hier möglich wäre, wirklich begründete wissenschaftliche Schlüsse zu ziehen.

halten. Neben literarischen Quellen[1]) stützt sich unsere Darstellung auf persönliche Eindrücke, die einer von uns gelegentlich eines Aufenthalts im Zen-Kloster Enkaku-ji bei Kamakura empfing.

In buddhistischen Klöstern Chinas und Japans stößt man oft auf ein merkwürdiges Bild. Es stellt einen Mönch in Meditationsstellung dar, und zwar von der Rückseite gemalt. Wenn dieses Bild an einer Wand aufgehängt oder dort angeklebt ist, macht es den Eindruck, als ob der sitzende Mönch unmittelbar gegen die Wand starre.

Der so dargestellt wird, ist Bodhidharma. Man erzählt von ihm, er habe im Kloster Shao-lin neun Jahre lang in Meditation versunken gesessen, das Gesicht zur Wand gekehrt, um nicht abgelenkt zu werden. So erhielt er den Namen: „Der die Wand anstarrende Brahmane"[2]).

Dieser Mann ist der geistige Vater der „Meditationsschule" in China und Japan. Er war in China „erster Patriarch" und übte hier durch die weit verbreitete Sekte der Ch'an auf die Religionsentwicklung einen gewaltigen Einfluß aus. Eine vielleicht noch größere Bedeutung erlangte er jedoch in Japan, wo die durch ihn repräsentierte Religionsform innerhalb des Zen-Buddhismus am höchsten entwickelt wurde[3]).

Zen entstand — so heißt es in der Überlieferung — als Gautama Buddha in seinem 30. Lebensjahr zur vollkommenen Erleuchtung vordrang, während er, in Meditation versunken, unter dem Bodhi-Baum am Strande des Neranjarara saß. Die Lehre, die Buddha in Benares verkündete — die vier heiligen Wahrheiten über das Leiden — war aber keinerwegs seine eigentliche und höchste Lehre; die ging über seiner Jünger Verstand. Sein großes Geheimnis, das tiefste Buddha-Mysterium, übergab er vielmehr seinem ältesten Schüler Mahakacyapa, der nach ihm erster Patriarch wurde. Der Überlieferung gemäß gab dieser das Geheimnis an Ānanda weiter, der ihm als zweiter Patriarch im Amte folgte. So ging es in einer Art „successio apostolica" weiter bis auf den 28. Patriarchen — Bodhidharma.

Dieser seltsame indische Mönch, dessen wahre Lebensgeschichte unter einem Gerank von Legenden verborgen liegt,

1) Besonders Kaiten Nukariya, The Religion of the Samurai. A study of Zen Philosophy and Discipline in China and Japan. London 1913.
2) Kaiten Nukariya, loc. cit. S. 7.
3) zen = ch'an = dhyāna (Meditation).

kam im 6. Jahrhundert n. Chr. nach China, führte dort den Zen-Buddhismus ein und wurde der erste Patriarch des Ostens. Zwar soll es bereits schon früher buddhistische Schriften in China gegeben haben, aber der lebendige Glaube kam — wie es heißt — erst mit Bodhidharma dorthin; nicht als theoretische Lehre, wohl aber als praktische Erleuchtung; nicht als buddhistische Reliquien, sondern als Gautama Buddhas eigener Geist.

Was wollte nun Bodhidharma, und was bedeutet eigentlich Zen-Buddhismus?

Es ist nicht leicht, diese Frage mit einer formulierten Definition zu beantworten. Die Zen-Lehre selbst weist die Auffassung energisch zurück, sie lasse sich überhaupt definieren oder in logischen Formeln ausdrücken; und charakteristisch genug ist hierfür die Antwort des Zen-Meisters En-go auf die Frage eines Schülers, wer und was Buddha eigentlich sei: „Halt den Mund, der Mund ist der Hafen aller Verderbnis." Durch das Mittel der abstrahierenden Kontemplation soll ein jeder selbständig zur intuitiven Erkenntnis der höchsten Wahrheit gelangen, im eigenen Herzen das wahre Herz Buddhas, das Eins-sein seines Wesens mit Buddha erkennen[1]).

Somit könnte es scheinen, als ob Zen überhaupt die Existenz jeglichen Objektes verneine, worauf das religiöse Gefühl gerichtet sein könnte. Denn nicht allein bilderstürmerisch ist Zen — wie die Geschichte von dem großen Lehrer zeigt, der sich eines Morgens an dem Feuer erwärmte, das er mit einem Buddhabilde angefacht hatte — sondern es sieht auch so aus, als ob Zen überhaupt nichts von irgendeinem höheren Wesen wissen wolle: „Die Buddhavorstellung in ihrer konventionellen Bedeutung" — so schreibt Nukariya, einer der modernen Repräsentanten der Sekte — „ist eine güldene Kette, von religiösen Goldschmieden geschmiedet." „Der Himmel ist die Hölle, und Gott ist der Teufel", sagt ein anderer. „Nenne das Göttliche wie du willst; nenne es Gott, Allah, Jahve, Brahman; nenne es Schöpfer, Natur oder Substanz — es ist alles das gleiche: leerer Schall und Rauch." Einzelne bezeichnen sogar die Buddhas und Bodhidsattvas als ihre eigenen Diener und Sklaven[2]).

In Übereinstimmung damit steht auch die konsequente Verneinung des Zen gegenüber der Autorität der heiligen Schriften.

---

1) Vgl. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. 4. Aufl. Tübingen 1925. Bd. I, S. 374.

2) Vgl. Nukariya, loc. cit. XX, 76ff.

„Der ganze buddhistische Kanon ist nur papierener Abfall“, sagt die Rin-zai-Schule[1]). Und dieselbe Freiheit zeigt sich auch den allgemeinen philosophischen Prinzipien gegenüber: „Das Sandkorn, darauf du den Fuß setzest, hat tiefere Bedeutung und kann dich mehr über das Leben lehren als eine lange Reihe von Vorlesungen der Wortphilosophen, vor denen du solche Ehrfurcht hast.“[2])

Mit dieser Anschauung steht eine eigentümliche Seite der Zen-Religion in Zusammenhang: die Zen-Aktivität. Das Unaussprechliche — das sich weder in Schrift noch in logischen Formeln ausdrücken läßt — wird durch eine Geste, eine Bewegung ausgedrückt. So gibt beispielsweise ein Meister seinem Schüler eine Ohrfeige statt der Antwort auf seine Frage; ein anderer klatscht, statt zu sprechen, in die Hände; und der dritte stößt einen unartikulierten Schrei aus.

Worum nun handelt es sich bei alledem?

In einer Zusammenfassung von Bodhidharmas Lehre heißt es darüber[3]): Der Buddhismus sei viel zu tief und umfassend, um in Schriften erörtert zu werden; und noch viel weniger gelange man durch bloßes Schriftstudium zu seinem Verständnis. Das, worauf es ankomme, sei unverdrossene und planmäßige Meditation. Durch Meditation lasse sich auch das tiefere Verständnis für Zen auf geistigem Wege auf andere übertragen. Das eigene Herz sei die Quelle dieser Lehre; seiner Tiefe könnten wir unaussprechliche Schätze entschöpfen.

Darin aber liegt das Wesentliche des Zen: Sieh in dein eigenes Innere und du begegnest Buddha selbst! Und weiter: „Die einzig feststehende Lehre der Zen-Sekte ist, daß ein jeder vom Bodhicitta (dem Herz der Weisheit), dem Samen der Buddhaschaft erfüllt ist. Jeder ist ein schlafender Buddha. Darum braucht man nur Bodhicitta durch Meditation in sich zu erwecken, um Einsicht in die Natur des Wirklichen zu gewinnen.“[4]) Nicht eine Lehre, noch eine Theorie ist also Zen, sondern ein Erlebnis, eine Überzeugung, eine Offenbarung in unserem innersten Selbst.

Dieser Anschauungsweise haben Zen-Lehrer bemerkenswerten Ausdruck verliehen. So sagt Fu-kiu: „Nacht für Nacht

1) Loc. cit. S. 54.

2) Loc. cit. S. 71.

3) Vgl. Karl Ludvig Reichelt, Fra Östens religiöse Liv. Et indblik i den kinesiske Mahayana-buddhisme. Kopenhagen 1922, S. 49.

4) W. M. Mc. Govern, An introduction to Mahāyāna Buddhism. London 1922, S. 30; nach dem engl. Originaltext übertragen vom Übers.

schlafe ich mit Buddha, und Morgen für Morgen stehe ich mit ihm auf. Wohin ich auch gehe — er folgt mir nach. Sitze oder stehe ich, spreche oder schweige ich, bin ich außen oder bin ich innen — niemals verläßt er mich; wie der Schatten dem Körper folgt. Willst du wissen, wo er ist? Lausche auf diese Stimme und dieses Wort!"[1])

Und ein chinesischer Zen-Poet gibt dem gleichen Gefühl folgenden Ausdruck:

„Ich habe ein Bild des Buddha:
Irdische Menschen sehn es nicht;
Von Ton oder Webstoff ist es nicht,
Noch ist es aus Holz geschnitzt —
Aus Erde und Asche ist es nicht;
Der Künstler kann es malen nicht,
Noch kann ein Räuber es stehlen!
Es steht von allem Anfang dort;
Ich pfleg' es nicht,
Auch schmück' ich es nicht —
Es bleibt doch rein und licht!
Obschon ein Ganzes, teilt es sich:
In Abertausend Millionen
Verstreuter Formen zu wohnen" . . .[2])

Welchen Weg schlagen nun die Zen-Mönche ein, um die „Buddhaschaft" zu verwirklichen; wie gelangen sie zur „illuminatio", zur vollkommenen Erleuchtung?

Das Mittel, das sie anwenden, ist Training der Seele unter Anleitung eines Lehrers. Freilich, auf theoretische Erklärungen — auf Apologetik und Argumentationen, wie sie andere Theologenschulen anwenden — läßt sich die „Schule der Selbstvertiefung" nicht ein; ihr einziger „Lehrgegenstand" sind Konzentrations- und Meditationsübungen. Diese Übungen, auf die es allein ankommt, führen, wie es heißt, nicht nur zu vollkommener Erleuchtung, sondern geben auch dem, der sie richtig betreibt, Befriedigung des religiösen Dranges und das Gefühl jenes Friedens, der Nirvana selbst ist[3]).

Genauer bezeichnet ist das Ziel, das man zu erreichen sucht, ein dreifaches, und drei bestimmte Schritte sind zu tun[4]):

---

1) Nukariya, loc. cit. S. 94.

2) Loc. cit. S. 93; in freie Rhythmen gebracht vom Übersetzer.

3) Loc. cit. S. 180.

4) Im Kloster Enkaku-ji hatten wir Gelegenheit, uns mit diesen Übungen selbst vertraut zu machen. Eine sehr klare Anleitung findet sich bei Nukariya — loc. cit. S. 178ff. — dessen Darstellung hier zugrunde gelegt wird.

Das erste ist: Herr zu werden über alle äußeren Dinge. Um das zu erreichen, muß man versuchen, seine Sinne den Einflüssen der Außenwelt zu verschließen und den Strom der Gedanken nach innen zu leiten. Eine charakteristische Übung besteht darin, daß der Mönch in dem Gedanken aufzugehen versucht, er selbst sei der Mittelpunkt der Welt: „Du mußt dich ständig als ein Wesen von höchster Intelligenz denken und dir vorstellen, die ganze Welt sei dein Besitz: Wasser, Feuer und Luft; Gras, Bäume und Felsen; Sonne, Mond und Sterne stünden unter deinem Regiment; du selbst seist des Universums Herr und darum auch Meister deines Schicksals."

Die nächste Stufe ist: Herr zu werden über seinen Körper. Man muß lernen, seinen Körper so zu beherrschen, daß er unter einem kalten Sturzbad nicht friert, noch nach einer schlaflosen Nacht nervös ist; daß er nicht krank wird, was immer man auch ißt, und daß er unter dem Messer des Chirurgen nicht zuckt. Setze dich an einem ruhigen Orte nieder — sagt der Meister zu seinen Schülern — und versuche, ganz in der Vorstellung aufzugehen, daß dein Körper kein Gefängnis ist, sondern ein Werkzeug zum Gebrauch für deine Lebensarbeit, darüber du Herr bist und dessen du dich nach Belieben bedienen kannst; kurz: daß du schlechterdings nicht von Fleisch und Blut bist. Stelle dir vor, daß du und dein Körper zwei getrennte Dinge seien: Wenn er zu schreien beginnt, so bringe ihn sogleich zum Schweigen, wie die Mutter ihr Kind. Wenn er dir ungehorsam ist, so züchtige ihn, wie der Lehrer den Schüler. Wenn er mutwillig und zügellos ist, so bändige ihn, wie der Reiter ein wildes Pferd. Stelle dir vor, daß du ganz und gar gesund bist — selbst wenn das Blut in Strömen von dir fließt — und daß alles gut stehe, auch wenn man dich im Meer ertränkt oder auf dem Scheiterhaufen verbrennt.

Die dritte Stufe endlich besteht darin, Gleichgewicht und Harmonie der Seele in so hohem Grade zu gewinnen, daß man sie, was immer auch geschehen mag, niemals verliert. Man muß dahin kommen, daß man auch im tobenden Kampf des Schlachtfeldes Ruhe und Frohsinn bewahrt; daß man unter dem Heulen des Sturmes schläft, und daß man, mit dem Tode vor Augen, das schönste Lied dichtet — alles im Bewußtsein der vollkommenen Einheit mit dem Leben des Alls[1]).

---

1) Diese Seite des Zen war für die japanische Kriegerkaste — die Samuraj — von besonderem Wert, da sie ihrem Ritterideal das Gepräge

Laß die Vergangenheit vergangen sein; wirf von dir Feindschaft, Scham und Trauer und verweigere ihnen den Eintritt in deine Gedanken. Denke auch nicht an Schwierigkeiten und Leiden, welche die Zukunft bringen kann, sondern wirf alle Mühe und Unmut, allen Zweifel und Niedergeschlagenheit von dir ab.

Das vornehmste Mittel aber, dieses dreifache Ziel zu erreichen und sich zu vollkommener Selbstdisziplin, zu vollkommenem Frieden und Gleichgewicht durchzuringen, ist das sogenannte Zazen. Man versteht darunter eine bestimmte Art „Meditations-Sitzen", wie es von den Mönchen der Klöster um 8 Uhr abends und 3 Uhr nachts in der Meditationshalle geübt wird. Zazen weist zwar eine entschiedene Ähnlichkeit mit dem indischen Yoga auf, doch werden beide im Zen scharf unterschieden. Kei-zan, ein berühmter Zen-Lehrer des 14. Jahrhunderts, gibt folgende Vorschrift dafür[1]):

Wähle dir einen stillen Ort, der weder zu hell noch zu dunkel, weder zu warm noch zu kalt ist — am besten in einem Tempel in einer einsamen, schönen Gebirgslandschaft. — Halte den Raum rein; laß ihn am Tage nicht zu hell und bei Nacht nicht zu dunkel sein; heize ihn im Winter und halte ihn im Sommer kühl. Sitze nicht gegen eine Wand, einen Stuhl oder einen Schemel gelehnt. Trage nicht schmutzige, aber auch nicht zu schöne Kleider. Vermeide unzureichende Bekleidung wie unzulängliche Nahrung und ungenügenden Schlaf. Iß keine ungekochten, harten oder verdorbenen Speisen, aber auch keinerlei Leckerbissen. Iß und trink gerade so viel, daß du Hunger und Durst stillst; kümmere dich aber nicht darum, ob das Essen schmackhaft ist oder nicht. Nimm deine Mahlzeiten regelmäßig und pünktlich ein und meditiere niemals unmittelbar danach. Sesampflanze, Gerste, Kartoffel und Milch sind die beste Nahrung. Wasche öfters Augen und Gesicht und halte Hände und Füße kühl und rein. — Für die Übung selbst mußt du folgendes beachten: Lege ein Kissen unter dich und lasse dich in so aufrechter Haltung darauf nieder, daß Nasenspitze und Nabel in einer lotrechten Linie, Schultern und Ohren aber waagrecht liegen. Lege dann den rechten Fuß auf den linken

---

verlieh. So kamen vor entscheidenden Schlachten häufig Heerführer in die Zen-Klöster und ließen sich durch die großen Lehrer unterweisen, um sich dann, wie es heißt, todesmutig in den Kampf zu stürzen.

1) Nukariya, loc. cit. S. 188ff.

und den linken Fuß auf den rechten Schenkel[1]); und lege die rechte Hand mit der Handfläche nach oben auf den linken Fuß und die linke Hand so auf die rechte Handfläche, daß die Spitzen der Daumen einander berühren. — Halte die Augen offen und atme nicht durch den Mund. Drücke die Zunge an den Gaumen und halte den Mund fest geschlossen und die Zähne aufeinander. Lasse den Magen anschwellen, damit du die Luft im Bauche halten kannst. Atme rhythmisch durch die Nase und gib acht, daß Einatmung und Ausatmung in gleichem Zeitabstand erfolgt. Anfangs ist es nützlich, die Atemzüge zu zählen: von 1—10 und dann wieder von vorn.... Konzentriere deine ganze Aufmerksamkeit auf das Atmen, das Ein- und Ausströmen der Luft — als stündest du Schildwache vor deinen Nasenlöchern. Wenn du dich verzählst oder nicht darauf achtest, ob die Atembewegung rhythmisch verläuft, so sei dir das ein Zeichen, daß deine Sinne abgelenkt sind.

„Wenn du aber zerstreut bist, so sieh auf deine Nasenspitze und lasse sie eine Zeitlang nicht aus den Augen; oder sieh auf deine Handfläche, oder fixiere irgendeinen Punkt vor dir.“ — „Vergiß alle irdischen Angelegenheiten; weise alle Kümmernis und Angst von dir; lege deine Leidenschaften und Begierden ab; gib alles Denken und Vorstellen auf; und setze deinen Sinn in so absolute Freiheit, daß er rein wird, wie ein polierter Spiegel. Alsdann lasse einen unerschöpflichen Quell von Reinheit sich in dich ergießen; tu auf den unnennbaren Schatz an Tugend, den du in dir trägst; bring deiner innersten Natur versteckte Güte herauf; öffne die Tür göttlicher Weisheit in deinem Innern; und fache dein erleuchtetes Bewußtsein (zu solcher Helle) an, daß du des All-Lebens in dir ansichtig wirst.“[2])

Wer alle diese Übungen durchführt, der gelangt — so versichern die Zen-Meister ihren Schülern — zu einer wunderbaren Geistesüberlegenheit und Konzentrationskraft: Zazen erschließt deinen Sinn — sagt Kei-zan — so daß du deine innerste Natur erblickst und du wirst dir des ewigen Lichtes, des geheimnisvollen, reinen und klaren Geistes in dir bewußt. Du durchschaust endlich alles, beherrschst alles, kannst alles dein eigen nennen. Du verstehst das Fliegen der Vögel am Himmel und das Spielen der Fische am Meeresgrund; du verstehst, warum die Bäume grün und die Rosen rot sind und das

1) Oder nur den rechten Fuß auf den linken Schenkel: das sog. „half crossed-leg sitting“.

2) Loc. cit. S. 192.

Zwitschern der Schwalben in der Luft. Du stehst über allen Gegensätzen, und Leben und Tod berühren dich nicht mehr. Gut und Böse sind für dich aufgehoben; dein Geist ist frei, wie ein reiner Spiegel, der aller Dinge Bilder wiedergibt. Das ewige Licht, das in dir selber ist, läßt dich das göttliche Licht erkennen, das sich im Leben des Universums widerspiegelt. Denn das ganze All ist durchleuchtet und durchdrungen von dem göttlichen Leben, das in allem verborgen ist. Du siehst es in deinen Brüdern — wie verschieden sie auch sein mögen an Fähigkeiten und Charakter, an Volkstum und Sprache, an Rasse und Religion; du siehst es in Tieren, Pflanzen und Mineralien.... Da ist dann das Leben nicht mehr ein Ozean von Geburt und Krankheit, Alter und Tod, sondern Buddhas heiliger Tempel: das reine Land.... Du bist eins geworden mit dem All-Leben.

Die Gemütsverfassung des Zen-Mönchs schildert Rin-zai folgendermaßen:

„Alle Buddhas könnten sich vor mir zeigen, und ich würde keine Freude empfinden. Alle ‚drei Regionen' und Höllen könnten sich vor mir auftun, und ich würde mich nicht fürchten.... Wer erleuchtet ist, kann das Feuer beschreiten, und es wird ihn nicht brennen; kann das Wasser betreten, und er wird nicht darin versinken. Er könnte geboren werden in der Hölle, und er würde glücklich sein, wie im schönsten Garten; zwischen Dämonen und Raubtieren könnte er geboren werden, und er würde keinen Schmerz empfinden. Wie kann das sein? Darum, weil er über alle Dinge Freude empfinden kann."[1])

1) Loc. cit. S. 211f.

II.

RELIGIONSGESCHICHTLICHE AUSBLICKE

Die drei vorstehenden religionsgeschichtlichen Belege zeigen drei verschiedene Formen der religiösen Einstellung, und wir können an ihnen die Übereinstimmung mit den drei Typen erkennen, die wir auf dem Wege der psychoanalytischen Untersuchung gefunden hatten.

Dieses Ergebnis verlockt dazu, eine Anwendung des aufgestellten 3-Typen-Schemas auf die Religionsgeschichte als Ganzes zu versuchen, wenn auch eine Gefahr besteht, die Verhältnisse in unzulässigem Grade zu vereinfachen. Wir müssen uns der Vielgestaltigkeit des religiösen Lebens bewußt sein: Die verschiedenen Tendenzen kreuzen sich darin auf zu mannigfaltige Weise, und die Religion selbst wird nicht allein durch individuell psychologische Momente, sondern auch noch durch soziologische Einflüsse bestimmt. Das psychologische Subjekt der religionsgeschichtlichen Entwicklung ist eben nicht nur ein einzelner Mensch oder eine einzelne Gruppe von relativ gleichartiger seelischer Struktur; sondern die verschiedenen Dogmen und Riten stellen im wesentlichen das Ergebnis von Brechungen zwischen verschiedenartigen Gruppen mit verschiedenen realen und idealen Zielen dar. Der Sieg einer Religionsform ist in der Hauptsache nicht das Ergebnis eines innerpsychischen Konflikts — analog etwa demjenigen in einem Individuum — sondern das Resultat einer historischen Entwicklung, die auf Grund bestimmter äußerer Verhältnisse der einen Richtung zum Siege verhilft und die andere unterliegen läßt[1]).

Wenn wir trotzdem den Versuch wagen, die Bedeutung unserer Gesichtspunkte für die Religionsgeschichte aufzuweisen, so tun wir das im vollen Bewußtsein der Problematik eines solchen Versuches. Wir haben lediglich die Absicht, gewisse Richtlinien zu geben, die möglicherweise für spätere eingehendere Untersuchungen von Bedeutung sein können. Denn es

1) Vgl. Erich Fromms Kritik an Th. Reik in „Die Entwicklung des Christusdogmas". Imago 1930.

wäre immerhin möglich, daß unsere drei Typen gleichsam als „Koordinatenachsen“ dienen könnten, welche die Orientierung in der Welt der Religionen zu erleichtern vermöchten.

„Mystik“ und „prophetische Frömmigkeit“

Söderblom[1]) und im Anschluß an ihn Heiler[2]) haben bekanntlich zwischen zwei Haupttypen der Religion im religiösen Leben des Individuums unterschieden. Heiler bezeichnet diese beiden Typen als „Mystik“ und „prophetische Frömmigkeit“ und charakterisiert sie in ihrer reinen Form folgendermaßen:

Das psychische Grunderlebnis der Mystik ist „die aus der Lebenssattheit geborene Verneinung des normalen Lebensdranges, das völlige Entwerden, die ausschließliche Hingabe an das Unendliche, deren Gipfel und Krone die Ekstase bildet.“ Die mystische Religionsform selbst ist wesentlich passiv und trägt ein monistisches Grundgepräge. Dementsprechend ist ihr Gottesbegriff ein statischer: Gott ist „das Ureine“, „erhaben selbst über das Sein“ (Plotin), unendlich und unaussprechlich, „etwas Verborgenes, mit keinem Namen zu Bezeichnendes, ein Namenloses, ein Unergründliches, ja das schlechthin Unbegreifliche“ (Laotse); jenseits alles Wirkens, ein „wandelloses Licht“ (Augustin); „ruhend alles beruhigend“ (Bernhard von Clairvaux)[3]). Dementsprechend ist auch die mystische Reli-

---

1) Nathan Söderblom, Studiet av Religionen. 3. Uppl. Stockholm 1916, S. 62.

2) Fr. Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. 3. Aufl. München 1921, S. 248ff.

3) In der „personalistischen Mystik“ finden wir eine konkretere und erheblich anschaulichere Gottesvorstellung; so z. B. in der indischen Bhakti-Frömmigkeit. Vgl. hierzu folgende Verse aus Yamuna-Muni, „Köstlicher Lobpreis“; nach Rudolf Otto, Texte zur indischen Gottesmystik. I. Jena 1917, S. 48ff.:

Und triebest Du mich auch von hinnen,
dennoch,
O hoher Herr, würd' Deinen Fuß ich
fassen,
So wie ein Kind, im Zorne weggewiesen,
Nur fester sich an seine Mutter klammert.

Du bist mir Vater, Mutter,
Weib, Sohn und lieber Freund,
Genoß und Meister Du,
Du Zuflucht aller Welt.

gion selbst zeitlos und ohne Bindung an Geschichte und Offenbarung. Die Sünde wird als das „Nicht-Seiende“ aufgefaßt, als Schein, als „Fernsein von Gott“; und das Heil besteht in Loslösung von der Erde und ekstatischer Vereinigung mit der Gottheit. „Die gefesselte Seele sehnt sich nach der Befreiung von den Banden der Leiblichkeit, nach dem Aufflug in die himmlischen Höhen, nach der Rückkehr zum unendlichen Göttlichen, dem sie entsprungen.“ Daher ist das Ziel der mystischen Religion, die Einheit mit Gott, eine so innerliche und tiefe Vereinigung mit ihm, daß sie einem vollkommenen Aufgehen in der Gottheit gleichkommt. So heißt es beim heiligen Alfons: „Bei der geistigen Vermählung wird die Seele in Gott umgewandelt und wird ganz eins mit ihm (fit unum quid), wie ein Glas Wasser, das man ins Meer schüttet, ganz eins mit dem Meere wird.“[1]) Oder bei Bernhard: „Wenn meine Seele, berauscht von göttlicher Liebe, sich selbst vergißt und sich selbst verachtet wie ein verworfenes Gefäß, so verliert sie sich ganz und gar in Gott, sie schmiegt sich tief in Gott hinein. Ein Geist mit ihm geworden, kann sie da nicht sprechen: ‚Mein Fleisch und mein Gebein schwindet hin, meines Herzens Gott und mein Anteil ist Gott ewiglich‘ (Ps. 72, 26)?“[2])

Das psychische Grunderlebnis in der prophetischen Religion dagegen ist „ein unbändiger Wille zum Leben, ein steter Drang nach Behauptung, Kräftigung und Erhöhung des Lebensgefühls, ein Überwältigt- und Ergriffensein von Werten und Aufgaben, ein leidenschaftliches Streben nach Verwirklichung dieser Ideale und Ziele“. Verglichen mit der Mystik, stellt sich die prophetische Religionsform als die aktivere dar und trägt dualistisches Gepräge. Gott wird hier wesentlich als schaffender Wille, als persönlich wirkende Kraft erlebt, und dementsprechend ist auch der Gottesbegriff überwiegend voluntaristisch und die Religion selbst historische Gottesoffenbarung:

Ich bin Dein Eigen, Knecht,
Vasall und Schützling Dir,
Zu Dir bin ich geflohn.
So bin ich Deine Last.

Selbst aber in dieser persönlichen Mystik ist Gott nicht der lebende wirksame Wille, „sondern die wandellose, ruhende Majestät, das statisch gedachte, vollendete Ideal“. Vgl. Heiler, loc. cit. S. 261.

1) Nach Poulain, Handbuch der Mystik. 2. und 3. gekürzte Aufl. Freiburg 1925, S. 279.

2) Nach Maumigny-Richstätter, Katholische Mystik. Freiburg 1928, S. 167f.

Gott ist König und Herr, Richter und Vater; nicht semper quietus, sondern semper agens, nicht summe esse, sondern summe vivere; ‚ein Feuer, das verzehret, frisset und eifert‘ (Luther); ‚ein lebendiger Gott und ewiger König, vor dessen Zorn die Erde bebt‘ (Jeremia 10, 10), und doch zugleich der Schenkende und Verzeihende, der Helfende und Rettende, ‚der Vater der Erbarmungen und der Gott aller Tröstung‘ (2. Kor. 1, 3); ‚Jahve ist gütig, ewig währt seine Gnade‘ (Ps. 136, 1). Die Sünde wird in der prophetischen Religion als der gewollte Bruch mit Gottes sittlicher Weltordnung aufgefaßt — als Gesetzesübertretung — und das Schuldgefühl erstarkt in einem Maße, wie es der eigentlichen Mystik vollkommen fremd zu sein scheint. Das Heil besteht in Vergebung der Sünden und ethischer Erneuerung, in Wiederherstellung der durch die Sünde gelösten Gemeinschaft mit Gott, in Überbrückung der Kluft zwischen dem Unwert des eigenen Ich und dem gottgewollten sittlichen Wert. Diese Überbrückung kann nur durch Gott selbst auf dem Wege der „Rettung“, „Vergebung“ und „Rechtfertigung“ vollzogen werden. Ist „Vereinigung“ der Zentralbegriff der Mystik, so ist „Glaube“ das Schlagwort der prophetischen Religion, wie wir das auch bei Paulus in seinem grundlegenden religiösen Erlebnis sehen: „Im zuversichtlichen Glauben an den gütigen Vatergott, der um Jesu willen Gnade, Heil und Vergebung schenkt, fand sein sündengequälter und heilsdürstender Geist Ruhe; die ‚Gerechtigkeit aus dem Glauben‘ (Röm. 1, 17) ist darum die Zentralidee, um die sein ganzes Denken und Fühlen kreist.“[1])

Ganz kurz läßt sich der Unterschied so formulieren: Bei der mystischen Religionsform handelt es sich um Weltflucht, Erlösung, Ruhe und Vereinigung mit Gott; bei der prophetischen um Gottesfurcht, sittliche Forderung, Sühne und Welteroberung. Will man sich ein anschauliches Bild der religiösen Grundstimmung machen, die den beiden Typen ihr Gepräge verleiht, so kann das kaum besser geschehen, als wenn man Tersteegens Psalm „Die Seele entziehet sich der Mannigfaltigkeit“ und die Berufungsvision des Jesaia einander gegenüberstellt.

Bei Tersteegen heißt es[2]):

---

1) Vgl. Heiler, loc. cit. S. 257.

2) Geistliche Lieder. Herausg. von Wilhelm Nelke. Gütersloh 1897, S. 135f.

Ich bin so satt der fremden Dingen,
So müd der Mannigfaltigkeit;
Es kann doch nichts als Plage bringen:
Wie enge wird mirs in der Zeit!
O Ewigkeit, ich sterbe schier,
Laß doch dem Geiste Luft in dir.

Soll ich so Zeit und Kraft verzehren,
In Dingen, die nicht machen satt?
Mein Geist muß sich zum Ursprung kehren,
Der ihn für sich geschaffen hat:
Weg Schein und Traum! Weg Kreatur!
Dem Einen will ich leben nur.

Du willst mich haben ganz alleine,
Du willst mich haben frei und bloß,
Du willst mich haben still und reine,
Ersunken stets in deinem Schoß:
Zerreiß denn alle meine Band,
Mein Ganzes sei dir zugewandt.

Ach nimm mich ein, mein wahres Leben,
Mein tiefes Wohlsein, meine Ruh,
Laß mich nicht mehr zerstreuet schweben,
Ich schließ die matten Augen zu:
Von allem ab, in dich hinein,
Dies soll mein stetes Werk nur sein.

Demgegenüber gibt Jesaia folgende Schilderung:

„Des Jahrs, da der König Usia starb, sah ich den Herrn sitzen auf einem hohen und erhabenen Stuhl, und sein Saum füllte den Tempel.

Seraphim stunden über ihm, ein jeglicher hatte sechs Flügel; mit zween deckten sie ihr Antlitz, mit zween deckten sie ihre Füße, und mit zween flogen sie.

Und einer rief zum andern und sprach: Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth, alle Lande sind seiner Ehre voll!

Daß die Überschwellen bebeten von der Stimme ihres Rufens, und das Haus ward voll Rauchs.

Da sprach ich: Weh mir, ich vergehe! Denn ich bin unreiner Lippen, und wohne unter einem Volk von unreinen Lippen; denn ich habe den König, den Herrn Zebaoth, gesehen mit meinen Augen.

Da flog der Seraphim einer zu mir, und hatte eine glühende Kohle in der Hand, die er mit der Zange vom Altar nahm,

Und rührete meinen Mund, und sprach: Siehe, hiemit sind deine Lippen gerühret, daß deine Missetat von dir genommen werde, und deine Sünde versöhnet sei.

Und ich hörte die Stimme des Herrn, daß er sprach: Wen soll ich senden? Wer will unser Bote sein? Ich aber sprach: Hie bin ich, sende mich![1])

Halten wir diese Charakterisierung von Mystik und prophetischer Frömmigkeit mit dem zusammen, was wir vorher über die Bedeutung des Mutter- und Vatereindrucks für die Ausformung des religiösen Erlebnistypus feststellen konnten[2]), so gelangen wir zu einer einfachen Formulierung der tiefsten Gegensätze dieser zwei typischen religiösen Reaktionsarten[3]): In der mystischen Religionsform wird das Göttliche in Analogie mit dem unbewußten „Mutterbilde“ erlebt; in der prophetischen mit dem „Vaterbilde“. — Aus diesem Gesichtspunkt heraus werden wir sehen, wie die charakteristischen Verschiedenheiten der beiden religiösen Erlebnisformen ihre natürliche psychologische Motivierung finden, und wie die dabei gebrauchten Bilder und Ausdrucksformen eine tiefere Bedeutung gewinnen.

Bei der mystischen Religion hängt die für sie charakteristische Passivität mit der Lebensangst zusammen und entspricht der Tendenz zur Regression in den Ruhezustand bei der Mutter: „Ich möchte mich bewegen nicht, ja ohne Leben sein“, singt Tersteegen[4]). Die Aktivität der prophetischen Religion dagegen weist auf das „Vaterbild“ hin: „Darum sollt ihr vollkommen sein, gleich wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ heißt es in der Verkündigung Jesu[5]). Die Auffassung des Mystikers vom Wesen der Sünde als „Fernsein von Gott“ entspricht seinem Gefühl eines Geschiedenseins von der Mutter, worin er das große Lebensübel sieht. So klagt Tersteegen:

Ich bin der schlechten Dinge satt,
Man sieht, man hört, man denkt sich matt;
Ach Mutterherz, drein ich mich senke,
Nimm ein dein Kindlein und es tränke[6]).

---

1) Jes. 6, 1—8. Nach Luthers Übersetzung. Ausg. d. Preuß. Hauptbibelgesellschaft. Berlin 1908.

2) Vgl. S. 57ff.

3) Vgl. Kristian Schjelderup, Religiöse grunnformer i lys av psykologien. Chr. Michelsens Institutt, Beretninger I. 4. Bergen 1931.

4) Vgl. Geistliche Lieder, S. 134.

5) Matth. 5, 48.

6) Geistliche Lieder, S. 148.

Der ethische Sündenbegriff des Propheten hingegen entspricht dem infantilen Schuldgefühl gegenüber dem Vater und der damit zusammenhängenden Furcht vor Strafe: „Vater, ich habe gesündiget in den Himmel und vor dir; ich bin hinfort nicht mehr wert, daß ich dein Sohn heiße“; so heißt es in dem Gleichnis Jesu vom verlorenen Sohn[1]). — Des Mystikers Heilsgut — die Loslösung von der Welt und die ekstatische Verschmelzung mit dem Göttlichen — entspricht einer Rückkehr zu der ursprünglichen mütterlichen Lebensquelle und bedeutet ein Wiedererleben des infantilen Einheitsbewußtseins. So schreibt Teresa di Jesu: „In diesem Zustand ist die Seele wie ein Kind an den Brüsten, wenn die Mutter, um den Säugling zu sättigen, die Milch ihm in den Mund tropfen läßt, ohne daß der Kleine auch nur die Lippen bewegt.“[2]) Und: „Du wirst werden wie damals, als du ein Kindlein warst, an den Leib deiner Mutter geschmiegt, in Geborgenheit bei ihr, der Ganzheit, dem All“; so heißt es bei Laotse[3]). — Das Heilsgut des Propheten hingegen — Sündenvergebung und ethische Erneuerung — entspricht dem Verlangen nach Versöhnung mit dem erzürnten Vater, sowie dem Willen zur Ertüchtigung für die Weiterführung seines Werkes: „Verbirg dein Antlitz vor meinen Sünden, und tilge alle meine Missetaten. Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz und gib mir einen neuen gewissen Geist... Ich will die Übertreter deine Wege lehren, daß sich die Sünder zu dir bekehren“; so heißt es bei dem alten Psalmisten[4]). Und bei Jesaia: „So kommt denn, und lasset uns miteinander rechten, spricht der Herr. Wenn eure Sünde gleich blutrot ist, soll sie doch schneeweiß werden; und wenn sie gleich ist wie Scharlach, soll sie doch wie Wolle werden. Wollt ihr mir gehorchen, so sollt ihr des Landes Gut genießen. Weigert ihr euch aber, und seid ungehorsam, so sollt ihr vom Schwert gefressen werden; denn der Mund des Herrn saget's.“[5])

Aus diesem prinzipiellen Unterschied heraus wird auch der tiefste Gegensatz zwischen den beiden Religionsformen verständlich: Der Mystiker erlebt die Einheit mit Gott; der

---

1) Luk. 15, 21.

2) Vgl. Der Weg zur Vollkommenheit. Kap. 31. Werke der hl. Theresia v. Jesu; übers. von Ludw. Clarus. Regensburg. Bd. II.

3) Taoteking, Kap. 28. Nach der dänischen Übertragung von Viktor Dantzer in „Verdensreligionernes Hovedvärker“. Kopenhagen 1924.

4) Ps. 51, 11—12; 15.

5) Jes. 1, 18—20.

Prophet ist sich stets der unüberbrückbaren Kluft zwischen Mensch und Gott bewußt. Bei dem indischen Mystiker Nimbaditya heißt es: „Du bin ich, hohe Gottheit; ich bist du, hohe Gottheit“[1]; und demgegenüber Abraham im alten Testament: „Ach, siehe, ich habe mich unterwunden, zu reden mit dem Herrn, wiewohl ich Erde und Asche bin.“[2] Der Mutter gegenüber ist das Gefühl der Nähe das stärkere; dem Vater gegenüber verschwindet das Gefühl des Abstands kaum jemals ganz. Im Erlebnis Gottes als Vater liegt das Bewußtsein einer scharfen Trennung von Subjekt und Objekt: „Rede, Herr, denn dein Knecht höret“[3]; im Erlebnis Gottes als Mutter ist diese Trennung aufgehoben und der Mensch zu seinem Ausgangspunkt zurückgekehrt. Die höchste religiöse Verzückung schildert der Mystiker in Worten, wie sie der Darstellung der weiblichen Analysandin von ihrem Einheitserlebnis auf der Gebirgstour entsprechen[4]. So heißt es in Ferîd-eddîn-'Attârs berühmter Schilderung vom „Tal der Auflösung und Vernichtung“[5]: „Als ich die Strahlen dieser Sonne sah, bin ich nicht gesondert geblieben: der Wassertropfen ist ins Meer zurückgekehrt. Ob ich auch in meinem Spiel zuweilen gewonnen und zuweilen verloren habe, zuletzt warf ich alles in das schwarze Wasser. Ich bin ausgewischt worden, ich bin verschwunden; nichts ist von mir geblieben. Ich war nur noch ein Schatten, kein kleinstes Stäubchen war von mir da. Ich war ein Tropfen, im Ozean des Geheimnisses verloren, und jetzt finde ich auch diesen Tropfen nicht mehr.“

„Vereinigungsmystik“ und „Selbstmystik“

Nun zeigt es sich aber bei näherer Betrachtung, daß ein Schema, das lediglich die beiden genannten Typen umfaßt, sich als zu eng erweist, und daß die in der Wirklichkeit vorhandenen religiösen Erlebnisformen uns zu einer noch weitergehenden Differenzierung nötigen.

„Mystik“ ist ein so komplizierter und umfassender Begriff, daß es sich rein psychologisch verbietet, ihre verschiedenen Erlebnisformen ein und demselben religiösen Typus einzuordnen.

---

1) Vgl. Rudolf Otto, Texte zur indischen Gottesmystik. I, S. 89.

2) Gen. 18, 27.

3) 1. Sam. 3, 9.

4) Vgl. Analyse 1, S. 4; 19f.

5) Nach Martin Buber, Ekstatische Konfessionen. Leipzig 1923, S. 45.

Das aber trifft folgerichtig auch für die Charakterisierung des mystischen Typus zu, die wir selbst oben gegeben haben: sie ist hauptsächlich an einer einzigen Form der Mystik orientiert, die man als „Vereinigungsmystik“ bezeichnen kann, die aber die mystischen Erlebnismöglichkeiten keineswegs erschöpft[1]). Denn daneben gibt es noch einen anderen Hauptzweig der Mystik, den man als „Selbstmystik“ bezeichnen könnte[2]). In der „Vereinigungsmystik“ finden wir die religiöse Sehnsucht noch auf ein Objekt gerichtet, das außerhalb des eigenen Selbst liegt, so daß man mit Thouless von Deoversion sprechen kann[3]); in der „Selbstmystik“ hingegen existiert außerhalb des Selbst keinerlei religiöses Objekt: der Weg geht nach innen, und sein Ziel ist Selbsterlösung und Selbstvergöttlichung. Die „Selbstmystik“ bleibt bei der reinen Introversion stehen[4]).

Praktisch allerdings fallen die „zwei mystischen Wege“[5]) weitgehend zusammen, so daß es in vielen Fällen schwierig sein kann, zu entscheiden, welcher der beiden „Typen“ eigentlich vorliegt. Prinzipiell betrachtet sind indessen die Wege verschieden, und es können in Wirklichkeit zwei nahezu ent-

1) Auch Heiler ist es natürlich nicht entgangen, daß sich innerhalb der Mystik verschiedene Richtungen geltend machen. Indessen sieht er die Unterschiede als wesentlich in dem Umstand begründet an, daß die Mystik nur selten konsequent durchgeführt ist. Vgl. loc. cit. S. 249f.

2) Im übrigen bestehen auch noch andere Formen der Mystik, auf die indessen in diesem Zusammenhange nicht eingegangen werden soll; so die stark sexuell gefärbte „Brautmystik“, worin das Vatermotiv eine entscheidende Rolle zu spielen scheint. — Vgl. Kristian Schjelderup, Die Askese, S. 193ff. und 221ff.

3) Vgl. R. H. Thouless, The Psychology of the Contemplative Life. — VII. Internat. Congress of Psychology, S. 199.

4) Diese Unterscheidung zwischen „Vereinigungsmystik“ und „Selbstmystik“ geht psychologisch über die gewöhnliche Unterscheidung zwischen persönlicher „Gottesmystik“ und unpersönlicher „Unendlichkeitsmystik“ hinaus. Denn tatsächlich kann die „Vereinigungsmystik“ sowohl als persönliche Gottesmystik wie als unpersönliche Unendlichkeitsmystik in Erscheinung treten. Welche von beiden Formen sie annimmt, scheint von der Tiefe der Mutterregression abzuhängen.

5) Wir bedienen uns dieses Ausdruckes in Anlehnung an Rudolf Otto, der in seinem Werke — „West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung“. Gotha 1926, S. 53f. — darauf hinweist, daß man zwischen zwei verschiedenen Formen mystischer Einstellung unterscheiden kann: zwischen „Mystik der Selbstversenkung“ (der „Innenschau“) und „Mystik der Einheitsschau“, und daß dementsprechend auch zwei verschiedene Wege der Mystik gegeben sind: „der Weg nach Innen“ und „der Weg der Einheitsschau“.

gegengesetzte Tendenzen nachgewiesen werden, die sich durch die ganze Geschichte der Mystik verfolgen lassen.

Wie Evelyn Underhill in seiner berühmten Darstellung der Mystik zeigt[1]), kann man beobachten, wie sich der Mystiker bei dem Versuche, das höchste mystische Einheitserlebnis zu beschreiben, zweier verschiedener Hauptformen des symbolischen Ausdrucks bedient: Die einen beschreiben ihr endliches Erreichen des Absoluten als Vergottung oder gänzliche Umwandlung des Selbst in Gott; die anderen bezeichnen die Vollendung der mystischen Gemeinschaft, ihre vollkommene und dauernde Form, als die geistliche Hochzeit ihrer Seele mit Gott. So heißt es bei Meister Eckehart: „Soll ich aber Gott so ohne Vermittlung erkennen, so muß ich geradezu Er werden und Er ich. Weiter sage ich: Gott muß geradezu ich werden und ich geradezu Gott, so ganz eins, daß dies Er und dies Ich eins werden und sind.“ Und der Verfasser der „Theologia Deutsch“ schreibt: „Falls nun jemand fragt, was ein vergotteter oder göttlicher Mensch sei, so ist die Antwort: Wer durchleuchtet oder durchglänzt ist mit dem ewigen oder göttlichen Licht und entzündet oder entbrannt mit ewiger und göttlicher Liebe, der ist ein göttlicher oder vergotteter Mensch.“ Bei Mechthild von Magdeburg hingegen findet sich folgende Beschreibung: „Das Gebet zieht den großen Gott hernieder in das kleine Herz, es treibt die hungrige Seele hinauf zu dem Gott der Fülle; es bringt die zwei Liebenden, Gott und die Seele, zusammen an einer wonniglichen Stätte, wo sie viel von Liebe reden.“ Und Hilton schreibt: „In diesem Einswerden besteht die Vermählung zwischen Gott und der Seele, und diese Ehe wird nie gelöst oder gebrochen.“[2])

Den gleichen Gegensatz finden wir auch innerhalb der indischen Mystik, und Rudolf Otto drückt ihn folgendermaßen aus: „Es verändert den Ton der Musik, ob man ausgeht von der Erkenntnis des ewigen Brahman und nun zu der staunenden Einsicht kommt: sa ātmā . . . Oder ob man von der Suche nach dem wahren Wesen des inneren ātman ausgehend zu der Erkenntnis kommt: aham Brahma asmi.“[3]) Im zweiten Falle muß man in Wirklichkeit fragen, ob nicht die

1) Vgl. Evelyn Underhill, Mystik. Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewußtseins im Menschen. Deutsch: München 1928, S. 541ff.

2) Zitate nach Underhill.

3) Vgl. Rudolf Otto, West-Östliche Mystik, S. 104f.

ganze „Gottesauffassung" als eine Art Erweiterung des mystischen Seelengefühls verstanden werden muß, und ob „Brahman" hier nicht lediglich ein Name für die „ihre eigene Herrlichkeit gefunden habende Seele selbst" ist (Otto).

Wo die „selbstmystische Tendenz" das Dominierende wird, erhalten wir einen Erlebnistypus, der von dem „prophetischen Frömmigkeitstypus" Heilers ebenso verschieden ist wie von seinem „mystischen Typus". Diesem Typus begegnen wir in der buddhistischen Mystik mit ihren vier Jhānastufen, vornehmlich aber, und mit allen seinen Eigentümlichkeiten, in der Yoga-Richtung, die konsequenterweise bei einer reinen Seelenmystik stehen bleibt, und die man als „heillose Selbstvergötterung" verketzert hat (Otto), weil sie dem Ātman beilegt, was allein Brahman zukommt.

Nach der Yoga-Lehre ist das höchste Prinzip nicht in einer unnahbaren Ferne zu suchen, sondern wohnt als unser wahres, unverlierbares und unveränderliches Selbst in unserem eigenen Inneren. Um dieses Höchste zu erlangen, bedarf es nicht erst des Umweges über Brahman, oder über die Erkenntnis der Einheit des Ātman mit einem anderen; sondern Ātman trägt seine Herrlichkeit ewig in sich selbst. Das Mittel, dieses unser tiefstes Selbst zu erfassen — und mit ihm das innerste Wesen aller Dinge — „besteht darin, daß wir unsere Sinnesorgane von den Außendingen ab- und in uns hereinziehen, wie die Schildkröte ihre Glieder; daß wir auch das bewegliche Manas in uns zur Ruhe bringen, nichts mehr sehen und hören, nichts mehr denken, so daß das Bewußtsein der Welt um uns her schwindet und dafür eine neue Welt in unserm Innern sich auftut"[1]). Das höchste und, soweit Yoga aus reinen Motiven entspringt, einzige Ziel aller Yogaübungen[2]) ist die Erlösung Ātmans von der Illusion der Erscheinungswelt. Worum es sich also wesentlich handelt, ist dieses: „durch geflissentliche, methodisch geregelte Abkehr von der Außenwelt und Einkehr in das eigene Innere hier das tiefste Wesen des eigenen Selbstes wie der ganzen Natur, den Ātman in seiner alleinigen

1) Vgl. P. Deußen, Die nachvedische Philosophie der Inder. In: Allgem. Gesch. d. Philosophie, 1. 3. Dritte Auflage. Leipzig 1920, S. 507f.

2) Die Übungen des Yoga, wie sie in Patañjalis berühmtem System dargestellt sind, zerfallen in acht Stufen: yama (Zucht), niyama (Selbstzucht), āsanam (richtiges Sitzen), prāṇāyāma (Atemregulierung), pratyāhāra (Einziehung der Sinnesorgane), dhāraṇa (Fesselung), dhyāna (Meditation), samādhi (Versenkung).

Realität, oder, nach späterer, realistischer Fassung, den Purusha in seiner völligen Isolation von allem objektiven Sein zu fühlen und zu finden“[1]). Swami Vivekananda bezeichnet als höchstes Ziel der Yogaübungen: „die vollkommene Unterdrückung der Wellen(-bewegung) im Ozean des Geistes“: „Dann erst wird die Herrlichkeit der Seele, ungehemmt von aller Ablenkung des Geistes und den Bewegungen ihres Körpers, in ihrem vollen Glanze erstrahlen. Und der Yogi wird sein Selbst finden, wie es ist, und wie es immer war: als Inbegriff des Wissens, als das Unsterbliche, das alles Durchdringende.“[2]) Und Swami Abhedananda gibt von der letzten Stufe des Yogasystems folgende Schilderung: „Auf dieser Stufe ..... ist das geistige Auge geöffnet und man steht Angesicht in Angesicht mit dem göttlichen Sein in sich selbst. Auf dieser Stufe wird sich der Jünger der Einswerdung seines wahren Selbst mit dem universellen Geist bewußt und empfängt alle Offenbarungen und Eingebungen, die nur irgendwie der menschlichen Seele zuteil werden können. Es mögen wohl viele denken, daß Offenbarung aus einer Quelle außerhalb unserer selbst herstammt .... aber der Yogi weiß, daß Offenbarung wie Inspiration nur die Erschließung seines eigenen höheren Wesens sind, und daß die Verwirklichung der geistigen Wahrheit sich in derjenigen Seele vollzieht, welche die acht Stufen des Rāja-Yoga durchlaufen hat.“[3]) Swami Abhedananda schließt seine Darstellung des Rāja-Yoga folgendermaßen: „Der allein hat das Glück der Erde bezwungen, der allein hat die Welt erobert, der eine vollkommene Beherrschung seines Geistes und Körpers erreichte, dessen Seele in vollständiger Ruhe verharrt und dessen Auge das Göttliche in allen Dingen und alle Dinge im ewigen Sein zu erkennen vermag, dem unerschöpflichen Born aller Existenz, alles Wissens und der unbedingten Glückseligkeit.“[4])

Noch konsequenter vielleicht tritt die „selbstmystische“ Tendenz im Jñāna-Yoga hervor. Wir zitieren Swami Abhedananda:

---

1) Vgl. Deußen, loc. cit. S. 576.

2) Yoga Philosophy. Lectures by Swami Vivekananda on Rāja Yoga. New Impr. London, New York, Bombay 1912, S. 85. Zitat, aus dem Englischen übertragen durch den Übers.

3) Vgl. Swami Abhedananda, How to be a Yogi. 6. ed. San Francisco 1902, S. 77. Zitat, nach dem engl. Originaltext übertragen vom Übers.

4) Loc. cit. S. 81; aus dem Engl. übertragen vom Übers.

„Der Jñāna-Yogi betet zu keinem persönlichen Gott, noch zu irgendeinem anderen Geist oder Wesen.... Er sucht keinerlei übernatürliche Hilfe oder göttliche Barmherzigkeit, denn er ist sich Ātmans allmächtiger und allwissender Natur bewußt und weiß, daß sein wahres Selbst, jenseits von Gut und Böse, über Tugend und Laster erhaben und frei von allen Gesetzen, selbstherrlich die Natur regiert. Er fühlt, daß sein Selbst dem Wesen nach das gleiche ist wie der Schöpfer oder der persönliche Gott. Statt sich mit seinem Körper, seiner Seele, seinen Sinnen oder seinem Intellekt zu identifizieren, vergißt er niemals, daß er Ātman ist, der ohne Geburt und Tod, ohne Sünde und ohne Furcht unveränderlich in ewiger Ruhe thront....“

Der echte Jñāna-Yogi wiederholt unaufhörlich die Worte: „Ich bin Brahman — — — — ich bin Er; ich bin Er.“ Und er flüstert in sich hinein:

„Ich bin weder Seele, noch Intellekt, noch Ich, noch Sinne; ich bin weder Erde, noch Wasser, noch Luft, noch Feuer, noch Äther; sondern meine wahre Natur ist absolutes Sein, Wissen und Glückseligkeit. Ich bin Er; ich bin Er.“

„Ich habe weder Tugend noch Laster oder Sünde; ich kenne weder Schmerz noch Freude, weder Schriften noch Rituale und Zeremonien. Ich bin weder die Speise, noch der, der sie ißt: Ich bin absolutes Sein, Wissen und Glückseligkeit — ich bin Er; ich bin Er.“

„Ich kenne weder den Tod, noch fürchte ich den Tod; ich kenne weder Geburt noch Kastenunterschied; weder Vater noch Mutter; weder Freund noch Feind; weder Lehrer noch Schüler: Ich bin absolutes Sein, Wissen und Glückseligkeit — ich bin Er; ich bin Er.“

„Ich kenne weder Zweifel noch Frage; ich bin ohne Form und durchdringe alles; ich bin ewiger Herr über die Natur und Meister über die Sinne. Ich bin weder gebunden noch frei; ich bin eins mit Brahman; bin allgegenwärtige Gottheit; ich bin der unveränderliche Herr aller (veränderlichen) Dinge: Ich bin absolutes Sein, Wissen und Glückseligkeit — ich bin Er; ich bin Er.“[1])

Wir sehen hier, wie das Interesse völlig auf das eigene Selbst konzentriert ist. Das Verhältnis des Mystikers zu Gott ist zu einem Verhältnis des Mystikers zu sich selbst geworden. Der Mystiker ist hier sein eigenes Liebesobjekt, sein eigener

1) Loc. cit. S. 117ff.

Gott. In der Selbstmystik, wie wir ihr in derartigen Aussagen begegnen, haben wir somit einen extremen Ausdruck der Selbst-Religion vor uns, wie wir ihn als dritten Religionstypus, neben der Mutter- und Vaterreligion, aufgestellt hatten. Danach läßt sich der grundlegende Unterschied zwischen Vereinigungsmystik und Selbstmystik folgendermaßen formulieren: Während die „vereinigungsmystische“ Sehnsucht nach Einheit mit dem Göttlichen psychologisch einer Regression zur Mutter entspricht, entspricht der „selbstmystische“ Drang nach eigener Vergöttlichung einer Regression zu der Selbstherrlichkeit des kleinen Kindes. Mit einem Terminus der psychoanalytischen Theorie[1]) könnte man sagen: der Selbstmystiker zieht seine Libido von den äußeren Objekten ab und besetzt damit narzißtisch das eigene Ich.

Auf unvergleichliche Weise kommt das narzißtische Moment in des Angelus Silesius „Cherubinischem Wandersmann“ zum Ausdruck, aus dem wir einige Verse wiedergeben:

> Ich bin so groß als Gott, Er ist als ich so klein;
> Er kann nicht über mich, ich unter Ihm nicht sein.
>
> Ich selbst bin Ewigkeit, wann ich die Zeit verlasse
> Und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse.
>
> Ich selbst muß Sonne sein, ich muß mit meinen Strahlen
> Das farbenlose Meer der ganzen Gottheit malen.
>
> Gott ist das, was er ist. Ich bin das, was ich bin;
> Doch kennst du einen wohl, so kennst du mich und Ihn.
>
> Gott liebt und lobt sich selbst, soviel er immer kann:
> Er kniet und neiget sich, er bet' sich selber an.
>
> Wie ist mein Gott gestalt'? Geh, schau dich selber an,
> Wer sich in Gott beschaut, schaut Gott wahrhaftig an.
>
> Gott, der genießt sich selbst, wird seiner auch nicht satt,
> Weil Er an sich allein die höchst Genüge hat.

Auch bei vielen Sufi kommt das narzißtische Selbsterleben zum Ausdruck. Für den Sufi ist das mystische Erlebnis nicht allein ein „Aufgehen“ und „Verschwinden“, sondern auch eine Umschaffung und Erneuerung: in der Ekstase wird das Herz, ja die ganze Seele vergöttlicht. Al-Hallâdj bezeichnet das als

---

1) Vgl. Freud, Zur Einführung des Narzißmus. Ges. Schr. Bd. VI; derselbe, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Ges. Schr. Bd. VII, S. 430ff.; sowie Ferd. Morel, Essai sur l'introversion mystique. Genf 1918; und R. H. Thouless, loc. cit. S. 200f.

„hulûl“ — die Infusion Gottes in den Menschen; der Mystiker ist Gottmensch. Worum es sich hier handelt, mögen die folgenden Verse aus Omar Ibn al-Fârids „Gedicht von der mystischen Wanderung“ verdeutlichen:

Mein Ruhepunkt liegt in mir selbst;
Gerichtet bin ich auf mich selbst;
Mein Beten richt ich an mich selbst:
Ich bin die wahre Ka'ba mein . . .

Mein Führer war ich zu mir selbst,
Wenn mich verlangte nach mir selbst:
Wegweiser war die Seele mein
Hin zu mir selbst . . .

Ich ließ mich schauen durch mich selbst;
Da für mein Schauen nichts bestand,
Das vorsatzmächtig wie mein Selbst ich fand:
Zu dringen ein in meine Existenz . . .

Mich selbst umfing ich durch mich selbst —
Nicht mit den Gliedern meines Leibes selbst
Umfing ich meines Körpers Leiblichkeit:
Nein, ich umfing mich als Persönlichkeit [1]).

Eine eigentümliche Charakterisierung der narzißtischen Einstellung findet sich in der buddhistischen Beschreibung des zweiten Jhāna-Stadiums:

In diesem Zustand gleicht der Mönch „einem Teiche, der von einer Quelle in ihm selbst gespeist wird, von außen aber keinen Zufluß hat, weder auf der Ost- noch auf der West-, Nord- oder Südseite, und in den es auch nicht von Zeit zu Zeit einmal tüchtig regnet. Diesen Teich speist der in ihm selbst quellende kühle Wasserstrom mit kühlem Wasser, durchströmt, erfüllt und umflutet ihn ganz damit, so daß kein einziges Winkelchen des Teiches vom kühlen Wasser undurchdrungen bleibt. Gerade so tränkt ein solcher Bikkhu (Mönch) seinen leiblichen Körper, überschüttet ihn vollständig, erfüllt ihn ganz und durchdringt ihn von allen Seiten mit dem aus der Versunkenheit geborenen Freuden- und Lustgefühl, so daß kein einziges Winkelchen davon undurchdrungen bleibt.“[2])

---

1) Vgl. Joh. Pedersen, Muhamedansk Mystik. En Samling Texter. Kopenhagen 1923, S. 48; 78f. Nach der dänischen Übertragung in freien Rhythmen übertragen vom Übers. — Über den Kampf der Sufi gegen die „Eigenliebe“ vgl. Thouless, loc. cit. S. 194ff.

2) Vgl. Fr. Heiler, Die buddhistische Versenkung. München 1918. S. 19f.

Zusammenfassung und Ausblick

Zusammenfassend dürfen wir sagen, daß die häufig durchgeführte Unterscheidung zwischen zwei Haupttypen der persönlichen Frömmigkeit durch einen dritten Typus ergänzt werden muß, da die sogenannte mystische Religionsform in Wirklichkeit zwei prinzipiell verschiedene religiöse Einstellungen umschließt. So gelangen wir zu der Aufstellung von drei Hauptformen der Religiosität, wie es den drei religiösen Erlebnistypen entspricht, die wir auf Grund unseres Materials gefunden hatten.

Dabei fragt es sich nun, inwieweit sich die Religion überhaupt dieser psychologischen Grundanschauung einordnet, und ob es möglich ist, die gesamte religionshistorische Entwicklung unter den drei Gesichtspunkten — „Mutter-Religion", „Vater-Religion" und „Selbst-Religion" — zu verstehen?

Damit sehen wir uns der gewaltigen religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Aufgabe gegenüber, die Entwicklung der Religion innerhalb der gesamten Menschheitsgeschichte, soweit wir sie kennen, vergleichend zu verfolgen, die hervortretendsten religiösen Persönlichkeiten der verschiedenen Kulturepochen zu analysieren und, soweit wie nur irgend möglich, die Motive aufzudecken, die zu den zahlreichen Religionsbildungen mit ihren so verschiedenartigen Ausdrucksformen, Dogmen und Riten geführt haben. Dabei erhebt sich die weitere Frage, ob es möglich ist, in einem geschichtlich und kulturell so ungeheuer ausgedehnten Gebiete die drei psychologischen Grundmotive zu verfolgen und in der Religionsgeschichte das Auftreten der Religion nachzuweisen:

1. als Befriedigung der aus der Welt des Vergänglichen herausstrebenden Sehnsucht und des Verlangens nach sicherer „Geborgenheit" und Vereinigung mit dem Göttlichen;

2. als Ausdruck anbetender Gotteskindschaft gegenüber einer gleichzeitig „gefürchteten" und „geliebten" Weltmacht; und

3. als Verwirklichung des Strebens nach Selbstvergöttlichung.

Auf den ersten Blick hin mag es als eine ganz undurchführbare Aufgabe erscheinen, die gesamte, so vielfarbige Welt des Religiösen unter einem so einfachen Gesichtspunkte darstellen zu wollen. Wir müssen jedoch einen wesentlichen Umstand dabei in Betracht ziehen, der die gestellte Aufgabe nicht

unerheblich vereinfacht: den Unterschied zwischen „primärer" und „sekundärer" Religion, d. h. zwischen ursprünglichem, unmittelbar religiösem Leben und den nur abgeleiteten Religionsformen. Dabei darf der Religionsforscher nicht übersehen, daß die historischen Religionsformen in erheblichem Maße durch äußere Verhältnisse bedingt sind, und seine Aufgabe ist es, diesen äußeren Rahmen zu durchbrechen und sich bis zu den tiefsten Wurzeln des ursprünglichen religiösen Seelenlebens hinabzutasten, wie es sich in den ausgesprochen religiösen Geistern offenbart. In dem Maße, wie ihm die Lösung dieser Aufgabe gelingt, werden sich die Linien der Religionsentwicklung mit immer größerer Klarheit herausheben.

Es überschreitet den Plan der vorliegenden Arbeit, einen genaueren Nachweis zu versuchen, inwieweit die Religionsgeschichte sich unter dem bezeichneten psychologischen Gesichtspunkt betrachten läßt. Auch können wir uns in diesem Zusammenhang nicht auf den sonst naheliegenden Versuch einlassen, die einzelnen vorliegenden Religionsformen in unser Typenschema einzuordnen. Denn wenn es sich auch erfahrungsmäßig zeigt, daß alle drei Typen sich in ein und derselben Religion finden, so hat doch jede einzelne Religion ihre ganz eigentümliche Prägung, die eine besondere Typisierung ermöglichte. Ganz allgemein könnte man etwa sagen, daß der Hinduismus seiner ganzen Grundtendenz nach als Mutter-Religion, der ursprüngliche Buddhismus als Selbst-Religion und Christentum wie Mohammedanismus ihren ursprünglichen Intentionen nach als ausgesprochene Vater-Religionen anzusprechen seien[1]).

Der religionswissenschaftlichen Forschung bietet sich hier ein weites Arbeitsfeld.

---

1) Die Gegensätze dieser Religionen hängen möglicherweise zum Teil mit den so verschieden gearteten Familienverhältnissen in den betreffenden Kulturgebieten zusammen. In Indien ist es in Wirklichkeit die Mutter, die das Leben des Kindes das ganze Kindesalter hindurch beherrscht; in den Ländern, wo Judentum, Christentum und Mohammedanismus vorherrschen, spielt jedoch der Vater in diesen Beziehungen die unvergleichlich bedeutendere Rolle (vgl. P. Rohde, Indien og den indiske Frihedskamp. Kopenhagen 1932, S. 46ff.).

III.

DAS VERHÄLTNIS DES 3-TYPEN-SCHEMAS ZU FREUDS RELIGIONSTHEORIE

Wie sich aus der bisherigen Darstellung ergibt, haben wir uns bei unseren Untersuchungen der psychoanalytischen Methode bedient und in ausgedehntem Maße von Freudschen Gesichtspunkten Gebrauch gemacht. In gewissen wesentlichen Punkten mußten jedoch unsere Resultate zu einer Revision der Freudschen Auffassung hinsichtlich der religionspsychologischen Probleme führen.

Bei Freud spielt das Vatermotiv die dominierende Rolle. In „Totem und Tabu" (1912—1913) sucht er die Religion auf die Vater-Beziehung und ihre eigentümliche Ambivalenz zurückzuführen, wie auch seine spätere Schrift „Die Zukunft einer Illusion" (1927) an der grundlegenden Bedeutung des Vaterkomplexes für die religiöse Einstellung festhält.

Nach „Totem und Tabu"[1]) ist Vatersehnsucht die Wurzel der Religionsbildung, und Schuldbewußtsein und Auflehnung des Sohnes gegen den Vater stellen die treibenden Faktoren der religiösen Entwicklung dar. Das Totem-Tier ist die erste Form eines Vatersurrogats, während Gott eine spätere darstellt, in der der Vater seine ursprüngliche Menschengestalt wiedergewonnen hat. Mit dieser grundlegenden Feststellung beabsichtigt Freud jedoch keineswegs, eine erschöpfende Erklärung der Religion zu geben und räumt selbst ein, nicht zu wissen, welchen Platz er den großen Mutter-Gottheiten in der von ihm skizzierten Religionsentwicklung anweisen soll[2]).

Bei seiner Analyse der Religion geht Freud vom Totemismus aus. Wie die Analyse der kindlichen Tier-Phobien das Resultat ergibt, daß die auftretende Angst eigentlich dem Vater gilt[3]), so ist Freud der Ansicht, daß auch das totemistische

1) Ges. Schrift. Bd. X.
2) Loc. cit. S. 122; 180.
3) Loc. cit. S. 154ff.

System vom Ödipuskomplex aus zu verstehen sei: der Tiergott des Totemismus ist der erhöhte Vater, und die zwei wesentlichsten Tabuvorschriften des Totemismus — kein Totem zu töten, noch mit einer der Frauen des Totem geschlechtlich zu verkehren — fallen mit den beiden Vergehen des Ödipus zusammen, wie auch mit den ursprünglichen Wünschen des Kindes gegenüber den Eltern[1]).

Die nähere Erklärung findet Freud in der Rolle, die, wie er mit Robertson Smith annimmt[2]), die Totem-Mahlzeit im Totemismus spielt: die sakramentale Tötung und das gemeinsame Verzehren des sonst unter Tabu stehenden Totemtieres. Wenn das Tier geschlachtet ist, wird über ihm eine Klage angestimmt und geweint, später jedoch ein orgiastisches Fest gefeiert.

Den Hintergrund dieser Totem-Mahlzeit sieht Freud in einer vorhistorischen Begebenheit: Als der Häuptling der Urhorde — ein primitiver, grausamer und eifersüchtiger Vater — das Sexualrecht für sich monopolisierte, stiegen Haß und Eifersucht bei seinen Söhnen so sehr, daß sie ihn töteten und verspeisten, um sich mit ihm zu identifizieren und etwas von seiner Stärke auf sich zu übertragen. Die Totem-Mahlzeit ist dann eine Art Wiederholung und ein Erinnerungsfest zum Andenken an diese Begebenheit. Nachdem dann Haß und Eifersucht sich auf solche Weise Luft gemacht hatten, trat die Reaktion ein. Denn das Verhältnis zum Vater der Urhorde war ja genau so ambivalent wie das Vaterverhältnis beim Kinde und beim Neurotiker. Und so war es auch hier nicht ausschließlich Haß, was die Söhne für den Vater der Urhorde empfanden, weil er sich ihrer Machtbegier und ihrem sexuellen Anspruch so gewalttätig entgegenstellte, sondern gleichzeitig auch Liebe und Bewunderung. „Nachdem sie ihn beseitigt, ihren Haß befriedigt und ihren Wunsch nach Identifizierung mit ihm durchgesetzt hatten, mußten sich die dabei überwältigten zärtlichen Gefühle zur Geltung bringen. Es geschah in der Form der Reue, es entstand ein Schuldbewußtsein, welches hier mit der gemeinsam empfundenen Reue zusammenfällt .... Sie widerriefen ihre Tat, indem sie die Tötung des Vaterersatzes, des Totems, für unerlaubt erklärten und verzichteten auf deren Früchte,

---

1) Loc. cit. S. 160.

2) Robertson Smith, The Religion of the Semites. 2. ed. London 1907.

indem sie sich die freigewordenen Frauen versagten. So schufen sie aus dem Schuldbewußtsein des Sohnes die beiden fundamentalen Tabu des Totemismus, die eben darum mit den beiden verdrängten Wünschen des Ödipus-Komplexes übereinstimmen mußten."[1])

An das Tabu, welches das Leben des Totemtieres beschützt, knüpft — nach Freud — der Anspruch des Totemismus an, als erster Versuch einer Religion gewertet zu werden. In dem Verhältnis zum Totemtier als Vatersurrogat ist es nämlich mehr als lediglich Reue, was darin zum Ausdruck kommt: „Es konnte mit dem Vatersurrogat der Versuch gemacht werden, das brennende Schuldgefühl zu beschwichtigen, eine Art von Aussöhnung mit dem Vater zu bewerkstelligen. Das totemistische System war gleichsam ein Vertrag mit dem Vater, in dem der Letztere all das zusagte, was die kindliche Phantasie vom Vater erwarten durfte, Schutz, Fürsorge und Schonung, wogegen man sich verpflichtete, sein Leben zu ehren, das heißt, die Tat an ihm nicht zu wiederholen, durch die der wirkliche Vater zugrunde gegangen war."[2])

Züge dieser Art finden sich in allen Religionen. Die Totemreligion war aus dem Schuldbewußtsein der Söhne hervorgegangen und ist somit ein Versuch, das Schuldgefühl einzuschläfern und den Vater durch eine Art Nach-Gehorsam zu versöhnen. Nach Freud sind auch alle späteren Religionen Versuche zur Lösung dieses Problems.

Noch ein anderer Zug späterer Religionen tritt im Totemismus hervor: die mit dem Vaterkomplex zusammenhängende Ambivalenz. Somit umfaßt die Totemreligion nicht allein die Äußerungen der Reue und den Versuch der Versöhnung, sondern soll auch die Erinnerung an den Triumph über den Vater lebendig erhalten: „Die Befriedigung darüber läßt das Erinnerungsfest der Totem-Mahlzeit einsetzen, bei dem die Einschränkungen des nachträglichen Gehorsams wegfallen, macht es zur Pflicht, das Verbrechen des Vatermordes in der Opferung des Totemtieres immer wieder von neuem zu wiederholen, so oft der festgehaltene Erwerb jener Tat, die Aneignung der Eigenschaften des Vaters, infolge der veränderten Einflüsse des Lebens zu entschwinden droht. Wir werden nicht überrascht sein, zu finden, daß auch der Anteil des Sohnestrotzes, oft in den merkwürdigsten Ver-

---

1) Freud, loc. cit. S. 173.
2) Loc. cit. S. 174f.

kleidungen und Umwendungen, in späteren Religionsbildungen wieder auftaucht."[1]) So sehen wir beispielsweise im Christentum, wie der Sohn mit derselben Handlung, durch die er dem Vater die größte Sühne bietet, gleichzeitig das Ziel seiner Wünsche ihm gegenüber erreicht: neben dem Vater — ja eigentlich an seiner Stelle — wird er selber Gott. Die Sohnesreligion löst die Vaterreligion ab[2]).

Nicht nur das Totemtier, auch die späteren Götter sind somit Vatersurrogate. Die psychoanalytische Ausforschung des Einzelmenschen belehrt ausdrücklich darüber, „daß für jeden der Gott nach dem Vater gebildet ist, sein persönliches Verhältnis zu Gott von seinem Verhältnis zum leiblichen Vater abhängt, mit ihm schwankt und sich verwandelt, und daß Gott im Grunde nichts anderes ist als ein erhöhter Vater"[3]).

Der Übergang vom Totem zum Gott ist aber so zu denken: In der Situation, die durch die Tötung des Vaters geschaffen war, lag ein Moment, das im Laufe der Zeit zu einer außerordentlichen Zunahme der Vatersehnsucht führen mußte. Die Brüder, die sich zum Vatermorde zusammengetan, waren zwar, jeder für sich, von dem Wunsche beseelt, dem Vater gleich zu werden, wie es im Verzehren des Totem-Tieres zum Ausdruck kommt; aber die Beschränkung, die der Brüderklan jedem einzelnen auferlegte, mußte diesen Wunsch notwendig unerfüllbar machen: es fand sich niemand, der die Machtvollkommenheit des Vaters übernehmen konnte oder durfte, obschon sie alle danach gestrebt hatten: „Somit konnte im Laufe langer Zeiten die Erbitterung gegen den Vater, die zur Tat gedrängt hatte, nachlassen, die Sehnsucht nach ihm wachsen, und es konnte ein Ideal entstehen, welches die Machtfülle und Unbeschränktheit des einst bekämpften Urvaters und die Bereitwilligkeit, sich ihm zu unterwerfen, zum Inhalt hatte. Die ursprüngliche demokratische Gleichstellung aller einzelnen Stammesgenossen war infolge einschneidender kultureller Veränderungen nicht mehr festzuhalten: somit zeigte sich eine Geneigtheit, in Anlehnung an die Verehrung einzelner Menschen, die sich vor anderen hervorgetan hatten, das alte Vaterideal in der Schöpfung von Göttern wieder zu beleben.... Die Erhöhung des einst ermordeten Vaters zum Gott, von dem nun der

---

1) Loc. cit. S. 175f.
2) Loc. cit. S. 185f.
3) Loc. cit. S. 177.

Stamm seine Herkunft ableitete, war aber ein weit ernsthafterer Sühneversuch als seinerzeit der Vertrag mit dem Totem."[1])

In seiner Schrift „Die Zukunft einer Illusion" hält Freud an seiner früheren Religionsauffassung fest und bildet sie weiter aus, wenn auch hier die Frage der Notwendigkeit der Religion im Vordergrund der Betrachtung steht. Er sucht nachzuweisen, daß den religiösen Vorstellungen illusionärer Charakter zukomme und daß sie geboren seien „aus dem Bedürfnis, die menschliche Hilflosigkeit erträglich zu machen, erbaut aus dem Material der Erinnerungen an die Hilflosigkeit der eigenen und der Kindheit des Menschengeschlechts"[2]).

Indessen besteht zwischen dieser Erklärung und der früher gegebenen Auffassung kein Gegensatz. Das Verbindende zwischen Vaterkomplex („Totem und Tabu") und der menschlichen Hilflosigkeit mit ihrem Schutzbedürfnis („Die Zukunft einer Illusion") findet nämlich Freud in folgender Betrachtung: Die Libido folge den Wegen der narzißtischen Bedürfnisse und hefte sich an diejenigen Objekte, die deren Befriedigung sicherstellen. So werde die Mutter, die den Hunger stille, das erste Liebesobjekt und gewiß auch der erste Schutz gegen die unbestimmten Gefahren der Umwelt — gewissermaßen der erste Zufluchtsort. Hierin aber löse die Mutter bald der Vater ab, der dann die übernommene Funktion die ganze Kindheit über behalte. Das Verhältnis zum Vater sei aber mit einer eigentümlichen Ambivalenz behaftet, da der Vater ja selbst — möglicherweise durch das frühere Verhalten der Mutter gegenüber — als Gefahr aufgefaßt werde. Aus diesem Grunde sei er ebenso gefürchtet wie bewundert und ersehnt. „Wenn nun der Heranwachsende merkt, daß es ihm bestimmt ist, immer ein Kind zu bleiben, daß er des Schutzes gegen fremde Übermächte nie entbehren kann, verleiht er diesen die Züge der Vatergestalt, er schafft sich die Götter, vor denen er sich fürchtet, die er zu gewinnen sucht und denen er doch seinen Schutz überträgt. So ist das Motiv der Vatersehnsucht identisch mit dem Bedürfnis nach Schutz gegen die Folgen der menschlichen Ohnmacht; die Abwehr der kindlichen Hilflosigkeit verleiht der Reaktion auf die Hilflosigkeit, die der Erwachsene anerkennen muß, eben der Religionsbildung, ihre charakteristischen Züge."[3])

1) Loc. cit. S. 179f.
2) Ges. Schr. Bd. XI. S. 426.
3) Loc. cit. S. 432.

Nach Freud erlangen also die religiösen Vorstellungen darum solche Macht, weil sie die Erfüllung der stärksten und frühesten Wünsche der Menschheit darstellen; das Geheimnis der Stärke jener Vorstellungen liege in der Stärke dieser Wünsche. „Wir wissen schon, der schreckende Eindruck der kindlichen Hilflosigkeit hat das Bedürfnis nach Schutz — Schutz durch Liebe — erweckt, dem der Vater abgeholfen hat; die Erkenntnis von der Fortdauer dieser Hilflosigkeit durchs ganze Leben hat das Festhalten an der Existenz eines — aber nun mächtigeren — Vaters verursacht. Durch das gütige Walten der göttlichen Vorsehung wird die Angst vor den Gefahren des Lebens beschwichtigt; die Einsetzung einer sittlichen Weltordnung versichert die Erfüllung der Gerechtigkeitsforderung, die innerhalb der menschlichen Kultur so oft unerfüllt geblieben ist; die Verlängerung der irdischen Existenz durch ein zukünftiges Leben stellt den örtlichen und zeitlichen Rahmen bei, in dem sich diese Wunscherfüllungen vollziehen sollen."[1])

Freuds Antwort auf die Frage nach der psychologischen Grundlage der Religion ist somit die, daß die Einstellung des Erwachsenen Gott gegenüber die Einstellung des Kindes dem Vater gegenüber wiederhole. Die Form, in der er seine Resultate in Zusammenhang mit einer bestimmten Theorie über die Entstehung der Religion niederlegte, hat aber bei vielen zu dem Mißverständnis geführt, seine Grundauffassung beruhe im wesentlichen auf Spekulation. Tatsächlich aber fußt Freud in den wesentlichsten Punkten auf Erfahrungen, deren Wert natürlicherweise ganz unabhängig davon ist, ob seine Auffassung von der Entstehung der Religion einer Revision bedarf. Was aber für die Religionspsychologie entscheidend ist, sind eben diese empirischen Grundlagen seiner Anschauungen in betreff des Zusammenhangs zwischen kindlicher Vatereinstellung und der Einstellung des Erwachsenen Gott gegenüber.

Von den Schülern Freuds hat besonders Theodor Reik versucht, die Übertragung der infantilen Vatereinstellung auf Gott auch für die Kulturreligionen nachzuweisen. In seinem Buche „Dogma und Zwangscharakter" sucht er den Nachweis zu erbringen, daß das religiöse Dogma in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit der neurotischen Zwangsidee entspreche; mit anderen Worten, daß es der bedeutsamste Aus-

1) Loc. cit. S. 438.

druck des Zwangsdenkens der Völker sei, und daß die psychischen Vorgänge, welche zur Konstituierung und Entwicklung des Dogmas führen, durchaus dem seelischen Mechanismus des Zwangsdenkens folgten[1]). „Die Ambivalenz, welche die Menschen am Vaterkomplex erworben haben, hat sich früh auf ihre Beziehung zur Gottheit verschoben, ja sie hat dort vielleicht ihre bedeutsamste Äußerungsform innerhalb der Frühzeit der menschlichen Kulturentwicklung erhalten. Der Christusmythos, wie die ihm nahestehenden Mythen des Mithras, des Adonis, des Attis, zeigt den Aufruhr des Sohnes und dessen Bestrafung, erzählt von den Äußerungen des Sohnestrotzes und von den Bemühungen, den Vater zu ersetzen, ebenso wie von der Vatersehnsucht und dem Sühnebedürfnis. Vergegenwärtigen wir uns die Entstehung des Christentums, so erkennen wir, daß sich in ihm, den Gesetzen des Wiederholungszwanges folgend, der alte Sohnesputsch unter dem kombinierten Einfluß religiöser, ökonomischer und politischer Momente wieder durchgesetzt hatte.“[2]) An der Bildung des Christusdogmas sind die verdrängten Triebregungen des Sohnestrotzes und der Revolution ebenso beteiligt gewesen wie die der Verehrung und der Liebe zum Vater[3]).

Von Interesse sind auch Reiks Bemerkungen zur Psychologie der Bekehrung. In Anknüpfung an Freuds Aufsatz „Ein religiöses Erlebnis“[4]) hebt er hervor, daß die wichtigste psychologische Voraussetzung der Bekehrung das unbewußte Auftauchen von starken feindseligen und aggressiven Impulsen gegen den Vater sei, die sich am Verschiebungsersatz im Zweifel, beziehungsweise im Unglauben Gott gegenüber äußern: „Die Bekehrung schließt an einen Triebdurchbruch an, der die unbewußten Haßtendenzen gegen den Vater aktuell gemacht hat, und stellt eine von unbewußter Angst und Zärtlichkeit bestimmte Reaktionsleistung dar.“[5])

Auf eine eingehendere Erörterung von Freuds Religionstheorie können wir uns hier nicht einlassen, da die Frage nach dem ursprünglichen Wesen und der Entstehung der Religion

1) Vgl. Th. Reik, Dogma und Zwangsidee. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion. Imago 1927, S. 247—382. — Vgl. auch Freud, Zwangshandlungen und Religionsübungen. 1907. Ges. Schr. Bd. X.

2) Loc. cit. S. 280f.

3) Loc. cit. S. 287.

4) Ges. Schr. Bd. XI.

5) Th. Reik, Notiz zu Freuds Arbeit „Ein religiöses Erlebnis“. In: Die psychoanalytische Bewegung. 1930, S. 22f.

außerhalb des Rahmens dieser Arbeit liegt. Hier interessieren uns in erster Linie empirisch-psychologische Zusammenhänge, und diesbezüglich sind wir allerdings der Ansicht, daß Freud durch die Anwendung der psychoanalytischen Methode und den dadurch ermöglichten Nachweis der Bedeutung, welche die infantile Vatereinstellung für die Ausbildung der Religion besitzt, der Religionspsychologie einen neuen Weg erschlossen hat. Die Bedeutung dieses Verdienstes muß auch der ohne Vorbehalt anerkennen, der Freud in seinen mehr philosophischen Betrachtungen über Wesen und Bedeutung der Religion nicht zuzustimmen vermag.

Unsere eigenen Untersuchungen stellen sich, was das Empirisch-Psychologische betrifft, als eine natürliche Weiterführung der Freudschen Untersuchungen dar; nur daß Freud seine Untersuchungen auf die Besonderheiten eines einzigen Religionstypus beschränkt, wodurch das Vatermotiv einen dominierenden Platz erhält. Demgegenüber zeigt die vorliegende Darstellung an der Analyse religiöser Menschen, daß das Muttermotiv eine ebenso wichtige, ja vielleicht noch wichtigere Rolle für die religiöse Einstellung spielt. Hierzu aber tritt als drittes das narzißtische „Selbstmotiv".

Somit sind wir der Ansicht, daß Freuds Nachweis der Bedeutung des infantilen Vatermotivs für die Entwicklung des religiösen Seelenlebens insofern einer Ergänzung bedarf, als alle drei Motive gleich notwendig für das Verständnis des religiösen Lebens sind. Das aber gilt in gleicher Weise für die seelische Grundlage des Religiösen im einzelnen Menschen wie für die Grundtendenzen der großen historischen Religionen und ihre Entwicklung. Vor allem die großen indischen Religionen müssen in Zusammenhang mit dem Muttermotiv und dem narzißtischen Selbstmotiv betrachtet werden.

Übrigens haben auch andere Psychoanalytiker die Bedeutung des Muttermotivs wie des narzißtischen Selbstmotivs für die Religionsentwicklung erkannt[1]).

---

1) Wir verweisen u. a. auf Oskar Pfister, Zur Psychologie des hysterischen Madonnenkultus, in: „Zum Kampf um die Psychoanalyse". Leipzig, Wien, Zürich 1920. Ders., Die Frömmigkeit des Grafen Ludw. v. Zinzendorf. 2. Aufl. Leipzig und Wien 1925. Ders., Analyse eines Buddhisten, in: Die psychoanalytische Bewegung. 1931. — Ferner Ernest Jones, Eine psychoanalytische Studie über den heiligen Geist. Imago 1923. — Ferner A. J. Storfer, Marias jungfräuliche Mutterschaft. Berlin 1913. — Ferner Emil Lorenz, Der Mythus der Erde. Imago 1922 (vgl. dazu A. Dietrich, Mutter Erde. 3. Aufl. Berlin 1925). — Ferner Erich Fromm,

Keine dieser Untersuchungen bringt indessen einen auf direkte empirische Analyse religiöser Menschen gegründeten Versuch einer systematischen Klarlegung der Bedeutung der drei Motive für die Religionsentwicklung. Vielmehr handelt es sich bei diesen Arbeiten im wesentlichen um die Deutung von Symbolen und um die Beleuchtung von Einzelproblemen der Religionsgeschichte.

Danach ist das Problem, das den Kern der vorliegenden Untersuchung bildet — das Problem der psychologischen Grundlage der verschiedenen religiösen Erlebnistypen — soweit uns bekannt ist, von psychoanalytischen Gesichtspunkten aus noch nicht behandelt worden. Erst auf Grund solcher Untersuchungen über dieses Problem scheint es aber möglich zu sein, über die Bedeutung Klarheit zu gewinnen, die den verschiedenen psychologischen Hauptmotiven für die Religionsbildung als Ganzes zukommt.

Eine unerläßliche Forderung aber, die für jegliche Arbeit auf diesem Gebiete gestellt werden muß, ist diese: Keine bloße Spekulation über religionspsychologische Probleme auf Grund der gewöhnlichen psychoanalytischen Theorien oder der auf diesem Gebiete leicht irreleitenden Symboldeutungen! Sondern, als Grundlage jeglicher Theoriebildung: Vorurteilsfreie empirische Untersuchungen über die Reaktionen religiöser Menschen!

Die Entwicklung des Christusdogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion. Imago 1930. — Auch Forscher wie Herbert Silberer — in „Probleme der Mystik und ihrer Symbolik". Wien und Leipzig 1914 — und C. G. Jung — z. B. in „Wandlungen und Symbole der Libido". 2. Aufl. Leipzig und Wien 1925 — haben wesentliche Zusammenhänge in der religiösen Symbolik vom Muttermotiv aus zu beleuchten versucht. — Bezüglich des narzißtischen Selbstmotivs verweisen wir auf F. Alexander, Der biologische Sinn psychischer Vorgänge. Über Buddhas Versenkungslehre. Imago 1923; sowie auf Ernest Jones, der von einem „Gottmensch-Komplex" spricht: vgl. Zur Psychoanalyse der christlichen Religion. Leipzig, Wien, Zürich 1928, S. 14ff. — Von großem Interesse in dieser Beziehung sind auch die Ausführungen von R. H. Thouless in The Psychology of the Contemplative Life. VII. Int. Congr. of Psychol.

Über
drei Haupttypen der religiösen Erlebnisformen und ihre psychologische Grundlage

von

Harald Schjelderup und Kristian Schjelderup

Mit 3 Abbildungen im Text

1932
Walter de Gruyter & Co.
vormals G. J. Göschensche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.
Berlin und Leipzig
Für Norwegen in Kommission bei Cammermeyers Boghandel, Oslo

Schjelderup · Über drei Haupttypen der religiösen Erlebnisformen und ihre psychologische Grundlage